Irénikon

TOME XV

3. 1938 Mai-Juin

RIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRENIKON

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

Prix d'abonnement pour 1938 :

Belgique : 40 fr. (*abonnement de soutien :* 50 fr.) (*Le numéro :* 8 fr.).
Pays ayant adhéré au pacte de Stockholm * :
11 belgas (*soutien :* 15 belgas). (*Le numéro :* 2 belgas).
Autres pays : 12 belgas (*id.*). (*Le numéro :* 2 belgas).

Rédaction et administration :

IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE.

Comptes chèques postaux : Bruxelles, 1612.09.
Paris : Belpaire 210069.
La Haye : Belpaire, 211945.

* Albanie, Algérie, Allemagne, Argentine, Autriche, Brésil, Bulgarie, Égypte, Espagne, Esthonie, Éthiopie, France, Grèce, Hongrie, Lettonie, Liban, Pays-Bas, Perse, Pologne, Portugal, Roumanie, Russie, Syrie, Tchécoslovaquie, Turquie, Yougoslavie.

SOMMAIRE

(Voir comptes rendus à la troisième page de la couverture)

IRÉNIKON

Tome XV. N° 3 Mai-Juin 1938.

Orthodoxie et Protestantisme. (1)

Un fait des plus intéressants pour l'histoire religieuse de notre temps est l'entrée en contact du protestantisme avec l'Orthodoxie orientale. Cette rencontre s'est opérée grâce à deux facteurs principaux : les conférences œcuméniques de Stockholm et de Lausanne et tout le mouvement qui en a résulté, d'une part, et, de l'autre, l'émigration russe en Occident, à la suite de la Révolution communiste. Alors que tous les contacts entre protestants et catholiques étaient, et pour cause, fort difficiles, on a dû constater que des rapports fraternels pouvaient aisément s'établir entre protestants et orthodoxes, quelles que fussent les divergences ecclésiastiques, le manque d'une histoire commune mettant le présent au bénéfice d'un passé vierge. Mais les relations qui ont pu se créer tout d'abord grâce à cette raison purement

(1) Nous remercions ici notre ami, M. le pasteur Bouyer, qui a bien voulu à notre demande traiter dans ses grandes lignes du problème si important des relations entre protestants et orthodoxes. Nos lecteurs remarqueront par eux-mêmes combien, toujours pénétrant et judicieux, il a heureusement débrouillé la « problématique » qu'il traite. Un catholique pourra toujours le suivre ; tout au plus aura-t-il de temps en temps un désir de plus grande explication pour éviter toute équivoque (ainsi à la p. 219 à propos de l'Orthodoxie pleinement traditionnelle). Nous ne ferions de réserve que sur les jugements très catégoriques qu'il porte sur les tendances théologiques dans l'Orthodoxie russe moderne.

négative, se sont bientôt resserrées et enrichies par la perception de motifs positifs de rapprochement. Ici les jugements doivent s'inspirer de beaucoup de prudence : la tentation est grande pour les uns de ne voir là qu'un accord tactique contre l'« ennemi » commun, le catholicisme, et pour les autres de s'illusionner sur des apparences d'unanimité, là où il n'y a qu'équivoques. Cependant, également loin de ces deux extrêmes, il faut noter certaines intuitions d'une communauté de points de vue réelle qu'on ne peut rejeter comme de pures chimères, car elles ne sont le fait ni de polémistes ni d'ignorants enthousiastes. Ce sont aussi bien les théologiens, protestants ou orthodoxes, qui ont participé aux travaux des comités de continuation de Lausanne et de préparation d'Édimbourg, que des fidèles réellement éclairés de l'une ou l'autre communion, amenés à des échanges spirituels, qui ont exprimé ce sentiment en l'étayant sur des faits précis. Toutefois ce serait fuir le réalisme essentiel à tout travail unioniste que de paraître négliger en les passant sous silence les deux explications de cette sympathie nouvelle que nous déclarons insuffisantes : elles le sont, sans aucun doute, mais elles enveloppent tout de même trop de constatations indéniables pour qu'on puisse les traiter par le mépris. Comme introduction à l'étude que nous désirons proposer d'analogies relativement profondes, nous croyons donc devoir noter ce qu'il y a de juste dans ces explications dont l'erreur est de prendre l'accidentel pour l'essentiel.

Il ne faudrait pas s'imaginer que l'idée de voir, dans la sympathie manifestée par les protestants et les orthodoxes, la simple manifestation d'un « anti-Roman feeling » commun n'appartienne qu'à des catholiques exagérément méfiants : sous une forme, généralement naïve, parfois très consciente, et plutôt comme une imprégnation de tout autre chose, cette idée se fait jour assez souvent dans le protestantisme comme dans l'Orthodoxie. Qu'il nous suffise de

rapporter un souvenir personnel : nous entretenant un jour avec un théologien protestant français qui joua un rôle assez en vue à Lausanne, nous fûmes amené à lui demander s'il ne pensait pas qu'un rapprochement pût se faire plus facilement entre orthodoxes et protestants qu'entre protestants et catholiques ; il abonda dans notre sens, mais d'une façon que nous n'avions pas prévue, car il nous rapporta qu'un métropolite grec, également connu dans ces milieux, lui avait dit, en réponse à la même question : « Les catholiques ? Nous les haïssons ! »... et notre interlocuteur de broder sur ce thème !

Toutefois un tel cas doit être considéré comme extrême et, on peut le dire, rarissime. Mais il est bien sûr qu'avec beaucoup plus de modération certains de ces « panchrétiens », très précisément ceux qui dans différentes Églises se sont faits un temps les propagateurs d'un « catholicisme non-romain », l'entendaient dans un sens nettement « anti-romain ». Il faut noter d'ailleurs que la dernière conférence de *Faith and Order*, à Édimbourg, a été marquée par de vigoureuses protestations contre ces tendances, protestations qui semblent s'être imposées à beaucoup (1). (On sait aussi que ce fut un souci constant chez Lord Halifax d'éviter dans les relations avec les orthodoxes tout ce qui menaçait d'aboutir à une plus ou moins vague coalition anti-romaine).

Quant à l'autre opinion extrême, qui ne voit dans la sympathie entre protestants et orthodoxes qu'un jeu d'illusions, il faut également lui reconnaître des bases, mais plutôt dans d'autres milieux, spécialement ceux de la *Fédération universelle des étudiants chrétiens,* surtout tels qu'ils étaient il y a quelques années.

Entre un protestantisme très syncrétiste et assez roman-

(1) Cfr dans *Œcumenica*, janvier 1938, un article du Rev. W. H. Dunphy dans ce sens.

tique, à la manière de Paul Sabatier, et l'Orthodoxie de certains Russes de Paris, des possibilités d'accord très peu réalistes ont pu être rêvées par des esprits plus généreux que précis.

Avec plus de justesse, mais plus dangereusement encore, certains anglo-catholiques, assez « alexandrins », et certains orthodoxes ont pu se découvrir des affinités très réelles, mais à partir desquelles il serait singulièrement prématuré de conclure à une véritable analogie entre les corps ecclésiastiques qui sont les leurs, mais dont ils peuvent difficilement passer pour les représentants.

Toutefois la part faite à ces égarements et à ces erreurs aussi large qu'on voudra, il n'en restera pas moins un résidu qu'on ne peut expliquer ainsi dans la sympathie que nous voyons chaque jour, ou presque, orthodoxes et protestants proclamer. C'est ce résidu, qui, disons-le tout de suite, nous semble assez important, que nous allons nous efforcer de circonscrire.

Nous commencerons par inventorier les points de contact que l'on peut noter entre la mentalité protestante et la mentalité orthodoxe telles qu'elles sont à notre époque. Ensuite nous nous efforcerons de critiquer chacun de ces points afin d'être à même d'en apprécier l'exacte valeur unioniste ; pour ce faire nous nous référerons nécessairement à l'histoire, mais seulement dans la mesure où elle est susceptible d'éclairer la réalité présente.

I

On peut dire qu'un des traits les plus caractéristiques du protestantisme moderne, dans la piété de ses plus humbles fidèles comme dans la théologie de ses docteurs, est une vive répugnance pour toute conception juridique du christianisme. Il est indubitable par exemple que ce qui peut le plus

éloigner du catholicisme un protestant, c'est la notion de mérite (au sujet de laquelle d'ailleurs il entretient généralement, par simple ignorance, des préjugés tout à fait contraires à sa véritable signification). La raison en est dans la conviction essentiellement (ce qui ne veut pas dire, on le pense, exclusivement) protestante que la vie chrétienne est une grâce de Dieu d'un bout à l'autre. De là une horreur instinctive de toute sorte de « comptabilité spirituelle » et même de toute idée d'une sainteté effective, « possédée » en quelque sorte par le chrétien.

De même tout ce qui dans le culte, spécialement l'Eucharistie, rappelle ou semble rappeler le *do ut des*, le sacrifice de la Messe vu à travers les théories post-tridentines indiscrètement accentuées chez les controversistes protestants, et d'une façon plus générale tous les actes du sacerdoce considérés comme l'exercice d'un pouvoir qui appartiendrait légitimement à un homme ou à une communauté en vertu d'une espèce de contrat avec Dieu, tous ces éléments qu'on ne peut dire catholiques sans y apporter d'indispensables précisions et de sérieux correctifs, mais qui, pour un Harnack comme pour un paysan cévenol, *sont le catholicisme*, constituent aux yeux de n'importe quel protestant le βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως.

De son côté l'Orthodoxie orientale, spécialement sous sa forme russe et parisienne qui est celle que les protestants connaissent généralement, ignore l'application aux données chrétiennes des catégories juridiques, principalement latines, que le catholicisme occidental a plus ou moins utilisée à partir de Tertullien et surtout de saint Anselme. Ces deux notions étroitement liées du caractère organique de toute la vie chrétienne, en tant que vie des chrétiens insérés dans l'Église corps mystique du Christ, et de la présence toujours personnelle du Saint-Esprit dans les dons de la grâce, développées particulièrement par les Pères grecs, demeurent au premier plan de la théologie orthodoxe et pénètrent toutes

les manifestations de la piété orientale, et ce d'une façon si exclusive que non seulement le juridisme n'y intervient pas en fait mais qu'il n'y apparaît pas comme un moindre scandale que dans le protestantisme moderne.

Il faut joindre à cela que la spiritualité russe, par son éloignement de l'activisme, par son faible intérêt pour l'aspect psychologique et pour tout dire pour les éléments humains dans la sainteté (1), si elle ne donne pas à l'humilité une plus grande place que la spiritualité catholique d'Occident, lui donne une importance plus visible pour des protestants : elle retire à son idéal du saint les traits qui, plus ou moins bien compris, choquent les protestants dans l'hagiographie occidentale en leur paraissant faire de la sainteté un mérite qui ne serait qu'humain.

Aussi voit-on des protestants scandalisés par des pratiques ou des croyances catholiques les accepter aisément dans l'Orthodoxie, parce qu'elles leur paraissent y refléter des conceptions toutes différentes, beaucoup plus proches des leurs que de celles qu'ils pensent appartenir à l'Église romaine. Inversement, et pour la même raison, il est courant de voir des théologiens orthodoxes modernes endosser sans une hésitation les critiques les plus spécifiquement protestantes en ce qui concerne la théologie catholique (2).

D'une façon plus générale, un des points de friction les plus vifs entre l'Occident catholique et l'Orient orthodoxe est le système de la théologie thomiste allant de pair (les orientaux diraient fusionnant) avec une philosophie délibérément aristotélicienne (3). Or, ce que le protestantisme théologique moderne, du ritschlianisme au néo-calvinisme

(1) Cfr l'article de Mme Behr-Sigel, paru dans *Irénikon*, 12 (1935), p. 241-254 et p. 581-598.

(2) Cfr l'article du R. P. Bulgakov sur *le Saint-Graal* (*Put*, 1932, n° 32, p. 3-12) et sa critique de l'*opus operatum*.

(3) Le livre de Berdiaeff, *Esprit et Liberté*, est l'expression éclatante de ce fait.

ou au barthisme, reproche le plus à la théologie médiévale, c'est précisément cela aussi (1). L'accusation d'avoir mis une philosophie humaine à la place de la Révélation est sans doute un des éléments les plus permanents de la polémique protestante contre le catholicisme, et l'un de ceux où se manifeste la réaction la plus spontanée comme la plus profonde.

Il est bien vrai d'autre part que si ce que les protestants réclament est un christianisme anti-philosophique ou a-philosophique, l'aisance avec laquelle la pensée religieuse orientale se meut dans une atmosphère platonicienne ou néoplatonicienne, ne paraît pas devoir les satisfaire davantage. Mais le fait est que les formes modernes de la pensée protestante qui ont poussé le plus loin cette accusation contre la pensée catholique ont abouti régulièrement, dans leurs tentatives de donner au christianisme une expression indépendante de toute philosophie, à retrouver dans l'Évangile la philosophie idéaliste du XIX[e] siècle, laquelle peut infiniment mieux s'accorder avec un platonisme et surtout un néoplatonisme, en particulier à l'état diffus, qu'avec le système aristotélico-thomiste.

En élargissant encore d'un degré le cercle qui s'étend à partir du juridisme scolastique et où le protestantisme et la « protestation » orthodoxe peuvent coïncider dans une certaine mesure, nous sommes amenés en troisième lieu à l'archaïsme commun à la position protestante et à la position orthodoxe.

L'histoire du protestantisme peut être regardée comme celle d'une tentative, diversement heureuse, de ressusciter l'Église du Nouveau Testament. Or, si l'on ne peut dire que cette aspiration soit susceptible de se satisfaire dans l'Or-

(1) On sait que ce sont des entretiens avec des étudiants en théologie protestante centrés sur ce point qui ont amené M. Gilson au traitement qu'il lui consacre dans son étude : *Christianisme et philosophie*, Paris, Vrin, 1936.

thodoxie, elle peut au moins y trouver un exaucement partiel. C'est une idée fausse de manuel que de voir dans l'Orthodoxie contemporaine une survivance pétrifiée de l'Église orientale des premiers siècles, mais ce qui est vrai c'est que si le développement s'est poursuivi en Orient aussi bien qu'en Occident il s'y est accompli sur un rythme beaucoup plus lent. Pour user, simplement à titre d'image, de la terminologie bergsonienne, nous dirons que dans le même temps l'Orient a duré beaucoup moins que l'Occident, en sorte qu'il se trouve aujourd'hui à un stade plus proche des origines. Il est évident que cet archaïsme commun, délibéré dans le cas du protestantisme, beaucoup plus spontané dans celui de l'Orthodoxie, suffit à créer une certaine sympathie, accentuée par l'anti-juridisme et l'anti-philosophisme que nous avons signalés et qui n'en sont qu'une conséquence.

Il y contribue aussi par le fait qu'il s'accompagne naturellement d'un biblicisme qui peut encore sembler commun, quoique ce soit peut-être un des éléments qui se différencient par les nuances les plus importantes dans les deux confessions. Le biblicisme orthodoxe est la conséquence du caractère foncièrement liturgique que la piété a gardé en Orient, à cause même de son archaïsme. La liturgie orientale, il est vrai, donne à la Bible, surtout avec les abréviations en usage dans le service paroissial, une place matérielle moins grande que le rit romain, mais étant demeurée à peu près la seule source et l'unique milieu de la piété, ce qui n'a pas été le cas de la liturgie romaine dans l'Occident médiéval et surtout moderne, elle a maintenu un contact direct entre les simples fidèles et l'Écriture que les protestants s'enchantent de découvrir (1).

(1) On peut même aller plus loin : est-ce la présence des lieux saints ? Une familiarité avec l'Ancien Testament s'est prolongée en Orient qui s'est plus ou moins affaiblie dans le catholicisme mais que le protestantisme a au contraire volontairement développée. Il faut probablement voir une conséquence de ce fait dans la place conservée au « prophétisme » dans

Jusqu'ici nous avons examiné des éléments qui touchent à la doctrine et à la piété ; notre dernière remarque nous amène à considérer à leur tour des éléments sociologiques, en étroite corrélation avec ce qui précède, et qui ne sont, à bien des égards, qu'un autre aspect des mêmes tendances.

C'est un fait que ce ne sont pas seulement les adversaires du protestantisme, mais ses défenseurs aussi bien, qui l'ont défini comme un mouvement d'individualisme religieux. Mais c'est un fait aussi que le protestantisme n'a jamais voulu s'y abandonner sans frein et que de nos jours comme jamais peut-être auparavant, il en est venu à désirer toutes les valeurs spirituelles que le mot d'« Église » suffit à évoquer, tout en demeurant très soucieux de ne pas se renier lui-même pour cela. Or, le grand motif d'intérêt des protestants dans l'Église orientale, c'est qu'il leur semble y entrevoir quelque conciliation entre ces deux désirs qu'ils souhaitent impatiemment, mais jusqu'ici sans grand succès, d'accorder.

Lorsqu'ils s'approchent de l'Église catholique, elle leur apparaît comme la tour d'Hermas qui s'édifie seulement avec des pierres uniformisées par un ciseau implacable pour s'assujettir à un schème harmonieux mais rigide : il leur semble qu'ils n'y pourront entrer qu'au prix d'un suicide intellectuel et moral, ou tout au moins qu'après avoir subi, en vue de la greffe, un émondement si drastique qu'ils ne se retrouveront plus eux-mêmes. On a dit qu'ils craignent de perdre des trésors qui quelque pauvres qu'ils soient sont les leurs et auxquels, à cause de cela, ils ne peuvent s'empêcher de tenir plus qu'à tout au monde. Cette manière d'exprimer les choses peut être exacte, mais elle reste bien en deçà de

l'Orthodoxie. Sans exagérer l'importance de manifestations comme celle des « fous pour le Christ » il est sûr qu'il se trouve dans l'Église russe (plus sans doute que dans l'Église grecque) bien des traits populaires de la piété, procédant de la théologie et réagissant sur elle pour l'accentuer, qui ont leurs parallèles dans le protestantisme, et précisément dans ce à quoi la plupart des protestants tiennent le plus.

ce qu'éprouvent les âmes protestantes les plus élevées. Ce n'est pas seulement un souci compréhensible mais au fond mesquin de « perdre leur âme » qui éloigne les protestants d'entrer dans l'édifice, si imposant soit-il, c'est le sentiment qu'ils ne renonceraient pas seulement à leur moi mais bien à leur vocation : que ce à quoi Dieu les appelle c'est à une coopération soumise mais intelligente, et que ce qui les attend c'est une démission n'aboutissant qu'à un jeu de rouages sans âme.

Au contraire, croient-ils, l'Église orthodoxe leur offre la communion des saints dans le Christ total, elle les introduit dans le monde sacramentel et dans le flux vital de la tradition, mais il n'est rien en elle qui brise en prétendant fixer ; c'est la souplesse de l'organisme et non la raideur de l'organisation, tout n'est que mutuelle intériorité, pas d'« extrinsécisme », pas d'« ecclesia docens », en un mot pas *d'autorité*, mais une religion qui est bien celle *de l'Esprit*, sans pourtant clôturer dans le moi. N'est-ce pas ici surtout que le protestant peut croire (et croit souvent) avoir trouvé la révélation de ce qu'il adorait déjà sans le connaître ?

Cette idée, que l'Orthodoxie russe de Paris a exprimée avec une richesse verbale difficile à égaler, que l'on ne peut parler d'une autorité dans l'Église que pour autant qu'elle est diffuse dans tout le peuple chrétien, qu'il n'en est aucun organe nécessaire et en quelque sorte automatique mais que les conciles œcuméniques eux-mêmes ne la possèdent que parce qu'ils en ont été revêtus par l'adhésion de toute la collectivité chrétienne, en un mot tout ce qu'on résume dans le terme de « sobornost » — intraduisible paraît-il — semble parfois bien près aux yeux des protestants d'emporter toutes les difficultés d'une adhésion, au moins de cœur, à l'Église historique.

A cela se joint naturellement la situation de fait qui en est comme l'arrière-fond, qu'elle en soit le résultat ou la cause : voilà une Église sans « cléricalisme », qui non seule-

ment ne prétend pas donner des ordres au porte-glaive mais qui même moralement suggère toujours plutôt qu'elle ne prescrit, une Église respectueuse de l'État, dont le Royaume n'est absolument pas de ce monde et dont les hiérarques sont des Anges gardiens plutôt que des princes, tandis que les fidèles y sont des membres actifs plutôt que des administrés.

Il n'est pas nécessaire de nous étendre davantage : nous sommes arrivés à ce qui dans l'Orthodoxie attire le plus les protestants en leur offrant la perspective d'un enrichissement sans nul appauvrissement qui le compense, et, s'il faut admettre pour légitime le portrait de l'Orthodoxie que Berdjaev nous trace après beaucoup d'autres mais mieux que personne dans *Esprit et Liberté*, en comprenant cela c'est toute l'âme orthodoxe que les protestants comprennent.

Il ne nous reste plus justement qu'à nous poser la question de la légitimité de ce sentiment d'harmonie s'exprimant ainsi, mais peut-être ne suffira-t-il pas de la résoudre et serons-nous invités alors à faire un pas de plus et à nous demander encore quelle en est l'exacte importance, à supposer même que nous en reconnaissions le bien-fondé sans réserves.

II

A ne considérer que les origines du protestantisme telles que des travaux récents (1) nous les ont fait redécouvrir, nous serions certainement fondés à voir dans le cas de l'anti-juridisme une communauté de vue entière entre le protestantisme et l'Orthodoxie sous sa forme la plus pleinement traditionnelle.

(1) Nous pensons ainsi à ceux d'AULEN (luthérien suédois), tel son *Christus Victor*, trad. anglaise du P. Hebert (anglican), Londres, S. P. C. K.

Il est sûr que l'un des traits distinctifs de la pensée de Luther dans sa première phase, qui est demeuré au cours de son évolution postérieure le ferment de ce que sa théologie contient de positif, est une notion de la Rédemption et de l'Incarnation faisant un tout indivisible : Dieu s'incarne en son Fils pour terrasser dans la chair les puissances sataniques qui s'y étaient installées, et la Passion du Christ est une marche triomphale à travers la souffrance et la mort à la gloire de la Résurrection, marche à laquelle la foi et les sacrements nous associent en nous intégrant à Sa personne divine incarnée, sans qu'aucune considération juridique ait à intervenir. C'est, comme on l'a dit, la « conception classique », telle que les Pères grecs en particulier l'avaient exprimée, réapparaissant après le moyen âge, qui ne l'avait d'ailleurs pas ignorée mais simplement plus ou moins laissée dans l'ombre — avec toute la doctrine du Corps mystique — parce qu'elle ne se prêtait guère aux modes d'exposition et de systématisation de la scolastique (1).

Le fait est par contre que Luther lui-même, dans une certaine mesure et de plus en plus, s'est ensuite replongé au cours de sa polémique dans le jeu des expressions juridiques, au point d'en forger avec cette extraordinaire notion de la justification forensique le type le plus extrême, et que la scolastique luthérienne systématisa jusqu'aux dernières limites de l'absurde ce qui, chez lui, n'était qu'une expression paradoxale compensée par d'autres tout inverses. Quant au calvinisme il ne quitta jamais l'ornière juridique, mais au contraire la creusa et la colmata au point d'amener l'orthodoxie réformée à devenir incapable de lire saint Paul autrement qu'à travers une exagération caricaturale de saint Anselme.

Pourtant quelque chose des intuitions les plus positives des

(1) Cfr Aulen, *op. cit.* ; lui-même souligne abondamment ce parallélisme avec la théologie qui est restée sur ce point celle de l'Orthodoxie.

premiers réformateurs est arrivé à subsister à travers leurs systématisations défectueuses et même celles de leurs continuateurs, puisque le protestantisme est demeuré capable de transmettre et d'alimenter une vie chrétienne réelle : il l'a transmise en gardant intacte, au moins en principe, cette intuition fondamentale que dans la vie chrétienne *tout est grâce*. Par conséquent cet accord du protestantisme vécu, du « protestantisme des âmes », qu'on nous passe cette expression, avec la conception orthodoxe — qui est celle des Pères — du caractère organique de la Rédemption, elle-même intimement une avec l'Incarnation, s'il semble un démenti d'un certain protestantisme traditionnel, n'est qu'un retour à ses sources premières, et à ce que celles-ci avaient de plus authentiquement chrétien, et qui, n'y eût-il pas eu autre chose de part et d'autre, n'aurait jamais déchiré mais sans doute renouvelé l'Église.

En ce qui concerne l'anti-scolastisme, ou le pré-scolastisme orthodoxe et les efforts séculaires du protestantisme lui-même pour retrouver un tel état de la pensée théologique, toute critique devrait s'inspirer de nuances à la fois si subtiles et si enchevêtrées que nous préférons ne pas chercher à traiter ce point à fond, mais nous contenter de quelques remarques.

Nous avons déjà relevé que chez les protestants l'anti-scolastisme, qui va même jusqu'à une opposition radicale à tout ce que certains historiens croient voir de « philosophique » dans les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation, n'a pas empêché la pensée protestante de flotter plus qu'aucune autre « à tout vent de doctrine » au cours du XIX[e] siècle et de prendre, avec une déconcertante naïveté, pour l'essence du christianisme tour à tour toutes les « philosophies religieuses » qui y jouirent de quelque vogue, fût-ce la plus éphémère. Il ne suffit pas de condamner, ni même de réfuter ces erreurs, il faut encore voir d'où elles proviennent. A cet égard il est difficile de nier que la considération

de l'état effectivement lamentable auquel la dégénérescence de la pensée médiévale au XVe siècle avait abouti, et que la scolastique protestante, luthérienne et calviniste, du XVIIe siècle égala et dépassa, ait joué un grand rôle dans l'apparition de ce besoin de retrouver « le pur christianisme », quelque mélangé qu'ait été ce besoin lui-même. De ce point de vue la survivance au moins partielle de la patristique grecque dans l'Orthodoxie est susceptible très certainement de répondre à ce que ces aspirations protestantes ont de légitime, bien mieux que ce dont elles ont vainement essayé de se satisfaire au siècle dernier.

D'autre part le fait qu'en dépit de leur détachement de la scolastique médiévale les protestants ont gardé, et même mis au centre de leurs préoccupations, des problèmes théologiques comme ceux que pose la conciliation de la grâce avec la liberté humaine, doit amener les orthodoxes à se demander si l'évolution latine de la pensée chrétienne qui a abouti à la scolastique n'a pas été commandée par la nature même des problèmes qui se sont posés à l'Occident.

Passons au problème général de l'archaïsme dont nous avons dit que dépendent les deux qui précèdent. L'archaïsme orthodoxe et l'archaïsme protestant sont très distincts, pourtant ils sont réels l'un et l'autre et chacun a des correctifs à apporter à l'autre.

L'archaïsme des protestants est artificiel, comme leur biblicisme qui n'en est qu'un aspect particulièrement marquant, en ce sens qu'il est voulu et réfléchi, car il correspond à un désir conscient : celui de pratiquer intégralement et purement le christianisme. D'où vient que ce désir en fait a trop souvent abouti à des adultérations dont aucun protestant qui connaît l'histoire et qui tient à l'Évangile ne niera qu'elles sont bien pires que celles du catholicisme au XVIe siècle ? Précisément de ce caractère trop délibéré : de son premier dessein de purifier l'Église dont nul ne contestera la légitimité de principe, le protestantisme est en

fait passé (surtout, mais pas exclusivement, dans les pays calvinistes) à une destruction de l'Église traditionnelle, à laquelle il a entrepris la tâche impossible de substituer une *autre* Église jugée meilleure parce qu'on l'avait créée d'après l'Écriture, croyait-on. Tout s'est passé en d'autres termes comme si un médecin désespérant de guérir un malade commençait par le tuer et le dépecer, puis en reprenait un à un les organes pour les agencer à nouveau à loisir, d'après les meilleures indications d'un traité de physiologie.

Dans l'Orthodoxie au contraire les protestants ont pu reconnaître dans une large mesure l'Église gardant le contact avec ses origines, mais d'une façon non pas abstraite, en vertu d'un recommencement arbitraire, mais concrète, à cause de la préservation d'une « idée » directrice tout au long d'un développement organique.

Et d'un autre côté il semble que le contact avec le protestantisme, même avec ses formes dégénérées qui risquent à certains égards de la contaminer, ait amené l'Église orthodoxe à un désir d'autre chose que le conservatisme stérile qui l'avait souvent menacée : cette volonté typiquement protestante d'être ce qu'on est non seulement parce qu'on l'a toujours été mais parce qu'on croit que cela est bien, peut galvaniser l'archaïsme orthodoxe en amenant l'Orthodoxie à une conscience plus claire et plus agissante des raisons éternelles qu'a l'Église d'être et de demeurer ce qu'*elle est*, tout en lui faisant par contre coup discerner ce qui n'est qu'accident temporaire du développement à telle de ses phases et n'a pas à surcharger les autres de ce qui vécut mais ne peut plus vivre.

Appliquée au biblicisme la même remarque vaut. Peut-être les protestants, certains au moins, sont-ils en passe d'apprendre des orthodoxes qu'il est une autre fidélité à l'Écriture que celle qui consiste à y chercher perpétuellement des références, comme si elle était la source elle-même, alors que la vraie fidélité dont le protestantisme semble

avoir toujours poursuivi la formule sans jamais la trouver, serait de continuer à vivre aujourd'hui de la vie dans la vérité dont les apôtres ont vécu, et qu'ils nous ont transmise moins par la lettre des textes que par la continuité vivante de la tradition en son sens le plus large, la Bible ne nous étant pas donnée pour éterniser un passé définitivement révolu, mais pour attester perpétuellement, sous les formes de sa phase originelle, les principes permanents selon lesquels vivra toujours, de la même vie dans la même foi, le Corps unique, jusqu'à ce que son développement ait atteint la plénitude du Christ total dans son âge parfait. Et les orthodoxes en retour pourront peut-être recevoir du protestantisme, dans le domaine de l'interprétation de l'Écriture, une impulsion particulièrement bienfaisante de cette tendance protestante à la conscience de soi qui les amènera, avec des conséquences d'autant plus importantes ici que les questions touchées sont plus fondamentales, à une distinction plus affinée entre la tradition divine et la tradition humaine, et à plus forte raison, les routines humaines.

Arrivons-en finalement à la notion de l'Église, qui nous retiendra quelque peu. Sur cette question, capitale en elle-même et dont nous avons souligné toute l'importance psychologique pour le rapprochement du protestantisme et de l'Orthodoxie, certains des parallélismes que nous avons relevés remontent assurément fort loin. Ce que, pour ne pas employer le terme trop brutal et surtout trop systématique d'a-cosmisme, nous pourrions désigner par l'expression anglaise d'« otherworldliness » est un trait bien marqué à la fois de l'Orthodoxie et du protestantisme concrets, dans l'histoire et dans le présent. Ce parallélisme est particulièrement étroit et profond entre le luthéranisme (1) et l'Or-

(1) Pas le luthéranisme primitif, mais l'ensemble historique qu'on désigne de ce nom.

thodoxie russe ; le calvinisme théorique en cette matière, au moins tel qu'il s'exprime dans l'*Institution chrétienne* des dernières éditions, se rapprocherait au contraire tout à fait du catholicisme, et même pas de celui de saint Thomas donnant sa part bien distincte à la société religieuse et à la société civile tout en subordonnant celle-ci à celle-là, mais des visées théocratiques d'Innocent III. Toutefois il est de fait que quelque séduisant qu'en fût le système, le calvinisme ecclésiastique pur n'est guère sorti du papier, cependant que les Églises protestantes même les moins luthériennes dans leurs principes l'ont été en ce qui concerne l'abandon total à l'État de tout le champ de la vie civile, quelles qu'aient pu être les réussites brillantes, mais toujours partielles, de l'activisme calviniste dans certains pays anglo-saxons par exemple. Même principe de part et d'autre, et même conséquence, non pas strictement logique peut-être mais assurément pratique : le césaro-papisme, substantiellement le même de l'administration de Pobědonoscev au *Public Worship Regulation Act* de Disraeli, et l'on pourrait dire de Justinien au landgrave de Hesse... à moins qu'il ne faille renverser les choses et faire de la théorie une justification après coup de la pratique, à moins encore, et c'est le plus probable, que dans l'un et l'autre cas le fait et le droit se soient réciproquement influencés.

Mais de ce fait réel et commun d'une vie ecclésiastique relativement en dehors du monde, à la conception « orthodoxe » de l'autorité que nous avons décrite, d'une part, et aux desiderata protestants qui d'autre part s'en accommodent si bien, il y a une large distance qu'il convient d'examiner avec soin.

Tout d'abord cette notion de l'Église qu'on dit généralement « mystique » encore que le terme nous semble fort inadéquat, ne semble pas avoir émoussé le principe hiérarchique dans l'Orthodoxie pour tout ce qui concerne l'ordre sacramentel, mais il en va tout autrement dans le domaine du magistère. Des divergences peuvent bien séparer les ortho-

doxes des catholiques sur la question des sacrements, mais on ne trouverait guère de théologiens pour les déclarer essentielles, et certaines des plus graves (1) semblent bien n'être que des malentendus. Au contraire tout ce qui dans la notion que se fait le catholicisme de l'autorité ecclésiastique en matière doctrinale choque les protestants, paraît dans la conception orthodoxe que nous avons analysée, totalement absent : c'est le consensus vivant des fidèles qui détient seul la vérité d'une manière invincible et ce consensus vivant peut aussi bien s'exprimer par la bouche d'un laïc que par n'importe quel organe des degrés supérieurs de la hiérarchie, voire même, dans un cas extrême, improbable mais non impossible, que par les décrets d'un synode d'évêques.

Cette conception, ceux qui l'exposent et la défendent au nom de l'Orthodoxie avec la plus grande vigueur y insistent, n'est pas du tout assimilable au libre examen protestant, puisque si la voix d'un individu sans mandat officiel peut être si forte, ce n'est pas pour elle-même mais pour la « sobornost » qu'elle est censée exprimer : ce serait même, nous dit-on, un anti-individualisme bien plus radical que celui du catholicisme, car au lieu d'opposer à l'individualisme protestant un « individualisme papal ou épiscopal » on substituerait à l'un et à l'autre la pure unanimité dans l'amour. Toutefois cette forme d'anti-individualisme paraît généralement si acceptable aux protestants les plus individualistes, qu'il convient d'examiner à fond jusqu'à quel point elle exprime l'âme de l'Orthodoxie, car en fût-elle véritablement révélatrice, ceux-ci s'écrieraient bientôt : « Vous nous offrez ce que nous cherchions, notre individualisme n'était qu'une réaction contre l'individualisme romain, nous sommes prêts à l'abandonner en présence de ce que vous nous proposez ! »

(1) Cfr ce que nous avons effleuré p. 213, à savoir la question de l'*opus operatum*.

Mais ici commencent les difficultés et les équivoques. Tout d'abord nous voyons aujourd'hui un nombre impressionnant d'orthodoxes protester avec la dernière énergie contre leurs coreligionnaires qui s'en tiennent à ce point de vue. Ceux-ci ne voient dans cette protestation que la manifestation d'un esprit rétrograde voulant ramener à une mauvaise époque où les théologiens orthodoxes apprenaient à penser dans des manuels catholiques, en d'autres termes, un crypto-catholicisme. Soit, adressons-nous alors à la tradition orthodoxe. Nous ne pensons pas qu'aucun des orthodoxes dont nous avons rapporté la pensée refuse d'admettre que la théologie de Chomjakov soit l'expression la plus ferme de cette pensée. Quelles sont donc les sources de Chomjakov ? Nous ne songerons pas un instant à nier ou à sous-estimer la présence à travers toute son œuvre de l'atmosphère spirituelle propre à l'Orthodoxie, présence non seulement matérielle mais inspiratrice au plus haut point ; il reste toutefois que ce n'est pas avec une atmosphère que l'on édifie un système. Où donc Chomjakov a-t-il trouvé, je ne dis pas les matériaux seulement, mais le schème vital, les « formes » du sien ? Est-ce aussi dans l'Orthodoxie ? On peut penser que dans ce cas il se serait empressé de nous révéler ses sources, or il est justement d'une grande discrétion sur ce point. Qu'on nous entende : nous ne lui demandons pas, bien entendu, de *prouver* ce qu'il affirme avec une imperturbable assurance, mais seulement de nous en présenter les témoignages traditionnels. Or, à de rares exceptions près qui, replacées dans leur contexte historique, gardent difficilement la valeur qu'il leur attribue, on peut dire qu'il n'en fait rien. Par contre, il ne nous cache pas qu'il a lu Möhler, et quelque défiant qu'on soit des conclusions hâtives demandées à la méthode de comparaison il faut avouer qu'il y a entre leurs spéculations non plus seulement des parallélismes mais des identités si fréquentes et si littérales qu'on ne peut les croire

fortuites (1). D'où vient elle-même la pensée de Möhler, plus particulièrement l'*Unité dans l'Église* qui est ici directement en cause ? Là encore il y a l'atmosphère, et il y a le reste. De même que Chomjakov est, qu'on nous passe le mot, imprégné de l'Orthodoxie, Möhler l'est du catholicisme, mais il joue franc jeu et ne songe pas un instant à nous dissimuler que la chiquenaude initiale à sa construction lui vient de Schleiermacher et de Neander et qu'il leur doit même un peu plus. Il est sûr pourtant et nul ne l'a jamais contesté sérieusement que l'idée générale de son système est catholique, mais il s'y trouve de ce point de vue des failles assez importantes, lesquelles apparaissent précisément quant à ce qui touche le magistère hiérarchique, et leur origine chez lui ne peut faire aucun doute : nous sommes en présence d'un résidu de protestantisme romantique qui a échappé à la « catharsis » catholique. Or, chez Chomjakov nous retrouvons intactes les mêmes assises premières du système, mais aux étages supérieurs on dirait que ces failles se sont élargies et définies jusqu'à constituer un élément essentiel de l'édifice « orthodoxe », ce par quoi très exactement on le distingue du catholicisme en l'y opposant.

Plus précisément chez Möhler on peut percevoir un certain flottement entre deux notions, l'une catholique, l'autre protestante, du caractère représentatif du magistère hiérarchique. La notion catholique serait, semble-t-il, que la hiérarchie représente le « Corps » et parle en son nom en vertu d'une délégation du « Chef » le Christ, par laquelle tous les membres seraient substantiellement représentés puisqu'ils sont mystiquement tous en Lui ; tandis que la notion protestante est que la hiérarchie détiendrait le magistère en tant qu'elle représente le Corps par une déléga-

(1) On trouvera sur Chomjakov et Möhler une bonne bibliographie dans l'article du R. P. Congar, O. P., publié par *Irénikon*, 12 (1935), p. 321-329.

tion en quelque sorte immédiate des membres eux-mêmes : il s'agirait là d'une sorte de démocratie ecclésiastique.

Chez Chomjakov les deux notions (précisons-le bien : en tant qu'il s'agit du *magistère* (1), et non des sacrements) apparaissent bloquées, la seconde engloutissant la première : c'est parce que la *vox populi Dei* a donné autorité à un concile qu'il est œcuménique, et non inversement ; d'une façon plus générale, c'est seulement si la collectivité des laïcs a conscience d'être bien exprimée par la voix de ses prélats que leur enseignement fait autorité, etc.

En somme tout se passe comme si chez Chomjakov, pour ce qui concerne cette question de l'autorité en matière de foi, le protestantisme romantique anesthésié dans l'édifice de Möhler y reprenait vie et s'installait comme chez lui dans la forteresse construite pour l'écraser. Si l'idée, abstraitement formulée, à laquelle nos remarques, qu'il semble bien difficile de ne pas faire, nous conduisent, paraît inadmissible, passons au témoignage de la réalité concrète.

Il est bien intéressant de voir les efforts que déploient les orthodoxes disciples de Chomjakov pour introduire dans les conciles, et plus généralement dans tous les rouages de l'appareil ecclésiastique, des laïcs chargés de représenter le laïcat. Nier le caractère de « nouveauté », par rapport à la tradition orthodoxe, du fait en lui-même est impossible. Ce que l'on déclare alors c'est qu'il doit remplacer l'activité en matière spirituelle des « princes orthodoxes » du passé, lesquels assuraient, quoique imparfaitement, cette représentation du laïcat indispensable à l'exercice valide de l'autorité ecclésiastique. Il faut avouer d'abord que cette théorie de l'intervention, non par manière d'avis ou de conseil mais bien d'autorité, des princes laïques dans le champ le plus sacré du ministère épiscopal, à savoir la prédication de la vérité, aurait produit sur saint Basile ou saint Jean Chrysostome

(1) La première reparaît dès qu'il s'agit des sacrements.

un effet difficile à décrire. Mais le plus curieux est que l'idée d'une représentation des laïcs par des laïcs dans le gouvernement de l'Église semble avoir comme contre-partie nécessaire la certitude que les évêques eux-mêmes n'assurent pas cette représentation, et donc qu'ils ne sont pas la « sobornost » hypostasiée, mais bien une caste à part, ce que précisément on reprochait à la conception « catholique » : en d'autres termes il semble qu'ici nous soyons en pleine confusion mentale et le point clair dans cette innovation, c'est qu'en fait, quoi qu'il en soit en théorie, la seule notion qu'on ait d'une représentation des laïcs dans le gouvernement de l'Église est celle que nous avons appelée démocratique et définie comme typiquement protestante, il faudrait même dire congrégationaliste (1).

Gardons-nous pourtant de donner une trop grande importance à un fait isolé et voyons ce qu'il en est de la théologie « orthodoxe », spécialement de sa méthode euristique de la vérité, là où règnent les conceptions ecclésiologiques dont nous cherchons à définir la valeur représentative de l'orthodoxie.

Disons tout d'abord qu'il ne nous appartient pas et que nous n'avons nullement l'intention ici de prendre parti sur le fond du débat qui agite en ce moment les esprits pour ou contre une certaine philosophie religieuse russe et ses implications dans le champ de la théologie orthodoxe. Nous ne nous en occuperons que dans la mesure où elle offre matière aux investigations très précises dont nous venons de définir l'intention.

Les créateurs de cette pensée philosophico-théologique proclament, et ils sont sincères, qu'ils ne visent aucunement à innover (au moins certains d'entre eux, ceux à vrai dire

(1) Car la constitution élective des corps représentatifs protestants (des synodes) n'est pas primitive, ce qui l'était c'est un recrutement par cooptation.

qui méritent le plus grand respect tant pour la dignité de leur caractère que pour l'ampleur et la richesse de leurs vues); ils affirment constamment qu'ils ne font que traduire la pensée orthodoxe la plus traditionnelle, mais ils n'hésitent pas à déclarer que les Pères et les Docteurs officiels de l'Église orientale n'avaient guère su l'exprimer, voire même qu'ils en avaient méconnu et contrecarré les essais de formulation à travers les siècles. Ainsi cette théologie nouvelle serait-elle non pas *moins* mais *plus* orthodoxe même que l'Orthodoxie des formulaires traditionnels, car elle ne s'écarterait de leur lettre que pour mieux exprimer leur esprit. On doit remarquer tout de suite qu'il n'est pas de systématiciens protestants, fût-ce les plus « libéraux », qui aient eu, quoi qu'on en dise, un autre dessein ; mais les protestants savent par expérience, ce que les orthodoxes n'ont pas encore peut-être eu le temps d'apprendre, que cette voie mène très loin et qu'une fois qu'on s'y est engagé et qu'on a largué les amarres il n'y a plus qu'à suivre le courant qui ne revient jamais en arrière. Nous nous rappelons avoir entendu un dogmaticien protestant, enchanté d'ailleurs plus que quiconque de ces voies nouvelles où marche l'Orthodoxie, conclure un essai personnel de réinterprétation du christianisme par ces paroles : « Voyez, Messieurs, comme nous sommes heureux ! Nous pouvons garder précieusement *toutes* les assurances religieuses de Jésus, sans qu'elles soient plus obscurcies pour nous comme elles l'étaient pour Lui par les préjugés qu'Il tenait de son époque et de sa formation ». On dira que quelles que soient les analogies, voire les similitudes, entre ce programme orthodoxe et celui du protestantisme libéral le plus outrancier, toute la différence est dans l'esprit qui s'en empare et le réalise. C'est bien ce que nous voulons examiner.

La théologie orthodoxe qui est en question se donne comme une expression de la « sobornost », de l'unanimité dans l'amour, de toute la tradition orthodoxe et non pas du tout

un fruit du libre examen : il semblerait donc qu'elle dût accorder la plus grande et surtout la *première* place à une large prospection des témoignages traditionnels, respectueusement écoutés et rapprochés les uns des autres avec une discrétion compréhensive pour aboutir à des conclusions solidement étayées, quelle que fût l'originalité légitime de leur agencement et la fécondité de leurs prolongements. Or, c'est tout le contraire que nous voyons : à savoir un système édifié *a priori* dans l'abstrait, se satisfaisant de quelques représentations iconographiques d'une époque tardive et d'une interprétation très douteuse en guise de fondement traditionnel, puis rencontrant l'ensemble de la tradition concrète et une fois en sa présence pliant de force ce qu'il en peut plier à son interprétation du christianisme, passant condamnation sur les Pères et les Conciles sans hésiter un instant lorsque la tâche s'avère impossible, exaltant aux nues au contraire les hérétiques les plus avérés pour un semblant d'accord avec ses propres prémisses, et finalement bouleversant aussi bien les conclusions les plus sûres d'une exégèse objective de l'Écriture sainte que le sentiment commun de l'Église à son endroit. Toute la tradition telle qu'elle est se trouve remplacée par la tradition telle qu'elle devrait être, en fonction des seules exigences logiques d'un système dont tout le monde peut voir par contre les très authentiques affinités avec certaines formes de l'idéalisme allemand post-kantien. Le seul point qui nous intéresse ici, encore une fois, étant celui de la méthode théologique et de l'esprit dans lequel on l'applique, il faut dire que rarement le libéralisme protestant, sans doute parce qu'il était tempéré par un sérieux souci de respecter l'histoire, avait reconstruit de façon plus arbitraire tout le christianisme et traité avec plus de désinvolture les témoins et les témoignages les plus sacrés de cette histoire des dogmes qui n'est pas une histoire de spéculations byzantines, mais l'histoire des âmes humaines et de la Vérité de Dieu.

Tout cela semble devoir nous acheminer vers une conclusion assez pessimiste, au moins en ce qui concerne cette notion de l'Église et de son autorité qui semblait aux protestants positifs désireux de pallier aux insuffisances passées le grand foyer d'intérêt de l'Orthodoxie. Le fait est que plus d'un parmi eux, attiré par les considérations que nous avons décrites vers l'Église orthodoxe, s'en est ensuite éloigné, déçu, avec le sentiment, d'une ironie décourageante, que les trésors qu'on lui offrait n'étaient que ses propres laissés pour compte, simplement habillés d'une robe chatoyante... *in fimbriis aureis circumamicta varietatibus.*

Pourtant, quelque part de vérité, et on peut la faire large, qu'il y ait dans cette appréciation, s'y borner serait méconnaître des vérités plus importantes encore. A dire vrai l'attirance produite sur des esprits protestants par les théories ecclésiologiques que nous avons examinées si longuement était trop belle : elles offraient tout sans exiger de renoncement, même aux plus néfastes des préjugés ; c'était prétendre faire fleurir la branche sans renoncer à la scier.

Mais au-dessous de ces superstructures de l'ecclésiologie de Chomjakov dont nous avons suivi les conséquences, nous avons signalé des assises tout autres, et leur analogie avec celles de Möhler, en même temps que leur fidélité certaine à l'Orthodoxie traditionnelle. Et justement c'est à ce niveau qu'un contact fécond s'est établi entre l'Orthodoxie et le protestantisme, où c'est vraiment quelque chose de pleinement *orthodoxe* (et pas seulement orthodoxe) qui s'est révélé aux protestants et qui en a conquis beaucoup sans qu'ils soient ou se croient obligés pour cela à renoncer à rien de positif dans leurs intuitions religieuses les plus chères. Cela peut tenir en peu de mots, mais ces quelques mots renferment peut-être le plus grand des trésors chrétiens, ce que saint Paul appelait « le mystère » : à savoir que l'Église, au contraire de ce qu'ils avaient cru longtemps, n'est pas une

organisation extérieure au croyant et au Christ, cachant celui-ci, écrasant celui-là, mais bien un organisme vivant où le chrétien, en s'insérant, trouve le Christ et la Vie en Lui.

L'étude minutieuse qu'a exigée de nous ce point précis de l'Église nous a conduits à voir que dans la mesure où une sympathie se créait autour de lui entre le protestantisme et l'Orthodoxie *contre le catholicisme*, cette sympathie s'égarait et rapprochait orthodoxes et protestants *οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον ἀλλὰ εἰς τὸ ἧσσον*.

Au contraire, dans la mesure où l'Orthodoxie a ouvert aux protestants les richesses vraiment traditionnelles de sa conception de l'Église, que tout un jeu de circonstances historiques et psychologiques que nous avons esquissé la rendait plus apte que le catholicisme occidental à faire apprécier à ceux-ci, c'est ce qu'elle possède en commun avec le catholicisme qu'elle leur a présenté et dont elle les a rapprochés aussi bien que d'elle-même. A supposer que le système de Chomjakov dépendît bien moins de celui de Möhler que nous inclinons à le croire, ce ne serait d'ailleurs qu'une preuve de plus que la réalité dernière de l'Église n'est pas autre dans l'Orthodoxie et dans le catholicisme, puisque ce n'est que dans une superstructure où nous ne pouvons voir autre chose qu'un reflet du protestantisme romantique et de l'idéalisme allemand qu'ils en viennent à diverger et à s'opposer.

D'autre part, ce n'est pas à nous de dire avec quelle intensité croissante les catholiques « réalisent » comme étant leur plus précieux trésor la conception organique de l'Incarnation et de la Rédemption dont tant d'admirables travaux sur le Corps mystique (1) mettent de jour en jour mieux

(1) Citons en particulier l'ouvrage du R. P. Mersch qui porte ce titre et celui du R. P. Congar : *Chrétiens désunis*, qui en est plein.

en lumière les richesses et dont le mouvement liturgique communique la conscience vivante à tous les fidèles ; le renouveau non seulement des études bibliques mais de la familiarité des fidèles avec les Écritures saintes marche de pair, et d'une manière générale toutes les sources dont l'archaïsme, orthodoxe ou protestant, craint si fort de s'éloigner semblent couler de jour en jour plus abondantes dans le jardin de l'Église catholique qu'elles n'ont jamais cesser d'irriguer, même aux moments les plus sombres de son histoire doctrinale.

Si donc nous résumons ce à quoi nous avons abouti par l'examen de chacun des points considérés, nous ne pouvons manquer d'être frappés de ce fait qu'ou bien toutes les richesses spirituelles que protestants et orthodoxes se réjouissent de mieux apprécier par leur contact sont authentiques, et alors elles sont communes aussi bien au catholicisme, ou bien elles les cimentent dans l'« anticatholicisme », et dans ce cas elles sont frelatées.

L. BOUYER.

De la Méthode irénique.

(Suite) (1).

Nous parcourrons maintenant rapidement les divers domaines du terrain interconfessionnel catholico-orthodoxe, et spécialement russe, pour ajouter, aux choses exposées plus haut, le spécifique qu'ils introduisent.

Une remarque préliminaire et très importante s'impose tout de suite. Nous avons divisé dans la première partie de cet article les étapes d'application en deux groupes se distinguant par la prédominance d'éléments subjectifs dans le premier et d'éléments objectifs dans le second.

Tout homme venu en quelque contact avec la pensée orthodoxe apprend combien d'accent elle met sur l'Orthodoxie comme nouvelle *vie*, par le Saint-Esprit dans le Christ ; cet accent devenant même exclusif chez les théologiens néo-slavophiles : un Florenskij, un Bulgakov et un Arsenjev. Les lecteurs d'*Irénikon* n'ont pas besoin qu'on le leur rappelle par des citations. Ils comprendront d'autant mieux l'importance que devront acquérir dans le travail irénique entre le catholicisme et l'Orthodoxie, les premiers stades de l'application du schéma irénique où le subjectif (non dans le sens péjoratif du mot mais dans le sens vital, la vie ne comprenant que des sujets, comme en philosophie existentielle), l'anthropologique, intervient davantage (2).

(1) Cfr *Irénikon*, 15 (1938), nº 1, 3-28 ; nº 2, 131-153.

(2) Beaucoup plus charitablement que le pr. Volkonskij cité plus haut, l'archimandrite Jean (Šachovskoj) a exprimé l'opinion, commune d'ailleurs dans l'Orthodoxie, que la conversion des orthodoxes au catholicisme s'explique par l'ignorance de la vérité *vitale* de l'Orthodoxie (en novembre 1934 dans *Vozroždenie*, peu après la mort du P. Alexandre Volkonskij, catholique).

Seconde remarque préliminaire : on voit déjà combien important sera ici le rôle de la compréhension, de l'interprétation, de l'« herméneutique » dont nous avons vu quelques principaux aspects plus haut.

A. Dans la partie générale, nous avons cru devoir nous justifier d'envisager la première étape culturelle et anthropologique, tant elle pouvait paraître éloignée du but qui est le nôtre. Point n'est besoin de le faire par rapport à l'Orthodoxie, parce que par son caractère vital et donc totalitaire, elle n'admet pas en théorie et en idéal, de culture, de pédagogie, etc. qui ne soient *orthodoxes*. L'« ecclésification » de tous les plans de la vie, aucun ne devant rester séculier, est en effet la « Théocratie libre » de Solovjev p. ex., et à l'heure présente la préoccupation principale de l'« Action orthodoxe » (titre d'ailleurs d'une œuvre de l'émigration russe sise à Paris) comme nos chroniques en témoignent souvent (1). Le critère du jugement irénique devra intervenir avec plus de rigueur déjà à ce stade, à cause de son caractère plus formellement religieux.

Nous soulignions plus haut, à titre d'exemple, les divergences qui existent dans l'idéal anthropologique du catholique et du non-catholique moyens. Un iréniste n'oubliera pas que du côté orthodoxe russe cette divergence s'accentue parfois jusqu'à la répugnance. Jean Aksakov, célèbre publiciste de la seconde génération slavophile, écrivait : « Il n'y a pas d'ennemi plus féroce des Slaves que le papisme, parce qu'il contredit l'essence même de la nature spirituelle slave... L'Orthodoxie ne nuit à aucune nationalité ; ce n'est pas le cas de Rome... L'Église romaine

(1) Pour la pensée russe néo-orthodoxe, construire une anthropologie chrétienne est la tâche principale qui lui échoit, la pensée chrétienne antérieure ne l'ayant pas accompli. Ainsi partout chez N. BERDJAEV : p. ex. *Un nouveau moyen âge*, Paris, 1927, p. 149. De même la théologie slavophile est née en partie d'un essai de justification de l'humanisme.

est totalement imprégnée d'unilatéralité... Ce n'est rien d'autre que l'Occident même, que Rome même qui se donne une signification universelle » (1). Devant pareilles affirmations, qui ne sont pas cependant toutes aussi catégoriques, l'iréniste catholique ne s'indignera pas, ne se scandalisera pas surtout à cause de son peu d'estime pour les arguments de convenance ou d'inconvenance, mais tâchera d'en comprendre les raisons (2).

B. L'étape de la philosophie religieuse est bien près d'être centrale pour l'étude de l'Orthodoxie russe contemporaine. Il serait hors de notre sujet d'en exposer les caractères (3) et de chercher les causes (4) de sa centralité. Dans l'application du schéma, l'iréniste voudra mieux s'informer et mieux comprendre la philosophie religieuse russe, en étudiant ses relations, très réelles et très complexes, avec la philosophie allemande (5).

(1) Cité chez ZENKOVSKIJ : *Les penseurs russes et l'Europe* (en russe), Paris, 1926, p. 127. D'après VL. SOLOVJEV les véhémentes sorties de J. Aksakov contre le catholicisme pouvaient se résumer dans les nausées qu'il donnerait à l'esprit russe national. Cité chez N. LOSSKIJ, *op. cit.*, p. 352. Pour N. BERDJAEV « critiquer le catholicisme n'est pas difficile ; il y a ici pour un Russe un mouvement selon la ligne de moindre résistance ». *A. S. Chomjakov* (en russe), p. 86.

(2) Les penseurs orthodoxes conseilleront pour cela *La Légende du Grand Inquisiteur* de DOSTOEVSKIJ ; on peut la résumer en un manque de foi dans l'homme et de respect envers sa liberté.

(3) Je renvois pour cela à la Bibliographie, aux *Rev. des Revues* d'*Irénikon* et à l'essai d'un point de vue catholique sur le problème qu'il publia en 1932 : *La gnose orthodoxe de Berdjaev*, p. 225 suiv., 345 suiv.

(4) N. BERDJAEV trouve que la pensée russe est naturellement orientée vers la philosophie religieuse (cfr *op. cit.*, p. 204). De même N. LOSSKIJ juge que seule en Russie la philosophie religieuse a atteint une hauteur inégalée (*Put*, 1926, n° 2).

(5) Le problème n'est pas encore suffisamment élucidé. L'« Orthodoxie » latente de l'idéalisme allemand (qui p. ex. au dire du pr. Odoevskij se serait manifestée dans une sympathie de Schelling vieilli envers l'Orthodoxie allant jusqu'à une velléité de conversion) est ainsi exprimée par L. KARSAVIN : Le romantisme et le schellingianisme ont été une tentative « non

C. Esprit du rite, dévotions, idéals mystiques et ascétiques, toutes ces réalités constituent, à entendre des théologiens orthodoxes autorisés, le cœur même de l'Orthodoxie, presque ou totalement inaccessible à la compréhension des non-orthodoxes. L'« uniatisme spirituel » aura donc naturellement beau jeu, et l'iréniste devra tâcher de l'éviter d'autant plus soigneusement par une information *pratique* sur la vie religieuse orthodoxe, et par la lecture de ses meilleurs « exégètes » (1) ; il ne voudra pas se contenter

réussie de l'Occident de retourner à l'Orthodoxie, ignorée de lui mais en quelque sorte pressentie ». Introduction à A. S. CHOMJAKOV, *O Cerkvi* (De l'Église), Berlin, 1926, p. 12.

(1) Ils ne manqueront pas à l'iréniste qui aurait suffisamment d'ouverture d'esprit et de courage pour ne pas persévérer, s'il y était, dans une « politique de l'autruche ». Voici quelques exemples particulièrement frappants. Pour le *rite* : le P. FLOROVSKIJ refuse au catholique, à cause de sa foi même, la possibilité de pratiquer le rite orthodoxe sans en altérer l'esprit (*La problématique de la réunion chrétienne*. Cfr *Irénikon*, 11 (1934), 601-602) ; le P. JEAN (ŠACHOVSKOJ) s'exprime ainsi : « Il n'y a pas dans l'Église de rites en tant que choses figuratives ; il n'y a que des réalités pleines de grâce du Royaume de Dieu... La liturgie orthodoxe n'est pas de la « pompe », n'est pas du « théâtral », mais une réalité symbolique de grâce et de prière » (*Le Ministre sacré. La philosophie du pastorat orthodoxe*. Berlin, 1936, p. 19 et 21). Y a-t-il place ici pour le rubricisme? Apportons encore le témoignage d'un iréniste catholique très clairvoyant et très bien informé sur l'« uniatisme spirituel » : « Reste, il est vrai, une quatrième Église, un catholicisme d'obédience romaine et de rite grec ; c'est l'espoir de quelques prêtres français qui s'imaginent conquérir la Russie en portant la barbe et en parlant slavon ; ils vont naïvement à un échec honteux, car la plupart des Russes, qui reprochent déjà aux missionnaires occidentaux je ne sais quelles machinations insinuantes, les trouveraient doublement latins en les voyant déguisés en grecs ». J. WILBOIS, *L'avenir de l'Église russe*, Paris, 1911, p. 291. Il est évident qu'en écrivant cela Wilbois, catholique, ne se refusait pas de croire à la possibilité d'un catholicisme d'obédience romaine et de rite grec, il croyait sans doute sa réalisation extrêmement difficile et appartenant plutôt aux « ébranlements » futurs de la *Zukunftskirche*. — Pour le *monachisme* oriental, l'archimandrite G. PERADZE a écrit « son originalité est là, on ne peut l'acquérir par imitation, on ne peut l'apprendre dans les livres. Si ce « voile mystérieux » n'est pas levé par la grâce il ne le sera pas avec « les leviers et les vis »... (*Irén.*, 13 (1936), 474). Ne pas voir les difficul-

des interprétations occidentales, même les plus « pneumatiques » (elles commencent à se multiplier en Allemagne), mais qui par leur allure « pneumatique » même sont souvent des défigurations du « pneumatisme » orthodoxe ; qu'on me passe cette expression : des « uniatismes de la fine pointe de l'esprit » ; on n'y trouve pas le *trezvěnie*, la sobriété qui est la pierre de touche de la mystique Orthodoxe et sans laquelle tous les « pneumatismes » ne sont selon les starec qu'« illusions », *prelest*.

Nous avons considéré dans la partie générale à cette même étape, les manifestations de la vie religieuse sociale, soumises à une réglementation autoritative : cérémonial, liturgie (dans le sens occidental du mot), idéals mystiques et ascétiques officiels, etc. Celui qui a des notions élémentaires mais exactes sur l'Orthodoxie, et l'iréniste donc *a fortiori*, connaît la valeur subordonnée, sinon inexistante, que l'Orthodoxie du vingtième siècle, dans sa répugnance plus ou moins grande pour le juridique et l'autoritaire, et sa prédilection pour le vital et le spontané, lui attribue (1).

tés humaines est, on le sait, contraire à l'irénisme, et pourrait être appelé un « uniatisme surnaturel », l'esprit de foi venant d'une façon injustifiée, comme il a déjà été dit, simplifier les complexités humaines. — Quant aux *idéals ascétiques et mystiques*, feu le métropolite Antoine Chrapovickij, peu suspect de modernisme, même par les unionistes catholiques les plus soupçonneux à cet égard, y voyait l'essence de l'Orthodoxie et donc sa différence fondamentale d'avec toutes les autres confessions chrétiennes : « En cela (l'acquisition de la perfection spirituelle) consiste le vrai christianisme ; c'est l'essence de l'Orthodoxie qui la distingue de l'Occident hétérodoxe... L'Orthodoxie se place pour juger la réalité donnée, au point de vue de la perfection chrétienne, tandis que l'Occident se base sur le *statu quo* de la vie et trouve le minimum des idées religieuses qui permettent le salut, à condition toutefois encore que l'éternité existe... Les hérésies orientales sont, en ce sens, et donc par essence, beaucoup plus proches de l'Orthodoxie ». Cité chez M. Posnov, *Le métropolite Antoine comme théologien dogmatique orthodoxe*, Varsovie, 1929, p. 11.

(1) « Le terme autorité... appliqué au torrent surabondant de grâce qu'est l'Église, résonne presque comme une raillerie ». N. Arsenjev, *op. cit.*, p. 23.

Il ne voudra donc pas, évitant l'« uniatisme spirituel », s'y arrêter trop longtemps pour l'information et la compréhension (à moins que pour éviter les « uniatismes matériels »), mais bien pour son examen de conscience et la présentation de son point de vue catholique sur les réalités juridiques, le plus souvent fort mal présentées aux orthodoxes et incomprises d'eux (1).

D. L'étape suivante est, on s'en souvient peut-être, la Tradition apostolique sous tous les aspects qu'elle peut revêtir.

a) S'impose de prime abord à l'iréniste catholique l'importance de l'étude du *Consentement des fidèles* (de leur accord significatif pour la Tradition sur des points de doctrine) dont nous avons, dans la partie générale, regretté le manque de mise au point en théologie catholique. D'après la lettre synodale de mai 1848, signée par les patriarches orientaux, le gardien de la Tradition dans l'Orthodoxie n'est pas la hiérarchie mais tout le peuple chrétien (2) ; cette conception de la transmission de la Tradition est intimement liée à la conception que les orthodoxes ont de celle-ci, et que nous rencontrerons un peu plus loin.

b) Dans le champ de la *tradition théologique* orthodoxe, l'iréniste aura beaucoup à apprendre par une information toujours meilleure ; elle lui ouvrira les yeux sur la crise que traverse de nos jours la théologie orthodoxe ; commencée il y a quelque quarante ans en Russie sous l'influence de l'école théologique slavophile, qui prônait le retour de la pensée orthodoxe aux sources « vitales », non touchées par le virus occidental, de la vie monastique et de la vie

(1) Un iréniste regrettera, par exemple, de ne pas pouvoir connaître l'opinion des théologiens orthodoxes sur la codification du droit canonique oriental, qui est en cours à Rome.

(2) « ... car chez nous la sauvegarde de la religion réside dans le corps entier de l'Église, c'est-à-dire dans le peuple lui-même ». MANSI, 40, c. 408.

religieuse du simple peuple (1), elle s'est manifestée récemment, et dans des proportione panorthodoxes, au congrès des théologiens orthodoxes à Athènes en novembre 1936. Pour les détails je renvoie aux abondantes relations sur celui-ci, parues dans *Irénikon* en 1937. Je rappelle ici pour le besoin de la cause, son allure générale à libérer la théologie orthodoxe des influences occidentales, catholique et protestante, par un retour cette fois (et c'est l'intellectualisme grec qui se fait jour peut-être au lieu du « vitalisme » russe) aux traditions patristiques grecques, par un « appel aux Pères » (2). Nous avons déjà lu les paroles du professeur H. Alivisatos pleines de sympathie et d'encouragement unioniste pour les travaux similaires de théologiens non-orthodoxes. Le théologien irénique voudra en tirer les conséquences et étudier quatre choses surtout : la *tradition* patristique grecque ; la *méthode* que les théologiens orthodoxes emploient pour l'étudier eux-mêmes ; les *théologiens* orthodoxes *postérieurs* que les théologiens orthodoxes contemporains considèrent comme fidèles intégralement à l'Orthodoxie, de préférence aux moins représentatifs et jugés par eux comme « contaminés » (3) ; les *relations* des théologiens orthodoxes dans le domaine des études de théologie historique avec leurs collègues anglicans et protestants (trop peu encore les catholiques, point pratique à développer

(1) Cfr *Irénikon*, 6 (1929), p. 314-318 : Hiéromoine TARAISE, *La crise dans l'ancienne théologie russe* (en russe).

(2) Cfr G. FLOROVSKIJ, *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie*, Kyrios, 2 (1937), n° 1, p. 1-22, résumé d'une partie de son livre en russe, *Les voies de la théologie russe*, Paris, 1937, lu au congrès d'Athènes.

(3) Il semble, soit dit en passant, que beaucoup de théologiens catholiques orientalisants ne s'en soient pas rendus compte aussi bien dans l'*objet* que dans la *méthode* de leurs études. C'est dommage, bien qu'il ne faille pas pour cela taxer leurs travaux de complètement stériles. Dernièrement L. ZANDER écrivait : « Mais la constatation purement scolastique des différences doctrinales sans la mise au jour des réalités spirituelles qui s'y trouvent cachées, est infructueuse ». *Irénikon*, 14 (1937), p. 530. Encore une fois l'« herméneutique »...

par les « ébranlements » que nous considérerons plus bas), très souvent teintées de reconnaissance pour l'aide reçue à retrouver et à scruter des traditions théologiques anciennes, et très souvent aussi interprétées avec trop peu d'information et même de bienveillance par les orientalisants catholiques, comme nous le verrons bientôt.

c) Nous arrivons maintenant au foyer vital de tout l'irénisme — la Tradition apostolique à l'état pur. Ceci est surtout vrai dans celui qui regarde l'Orthodoxie, parce que les orthodoxes, indépendamment de leurs différentes tendances théologiques et plus généralement religieuses, affirment tous leur attachement essentiel à la Tradition et reprochent à la doctrine catholique une infidélité à celle-ci dans des innovation injustifiées (1) ; ils aiment à retrouver chez les non-catholiques occidentaux ces reproches substantiellement les mêmes, bien que faits dans une forme et dans un contexte qu'ils n'approuveraient pas entièrement.

Nous avons, dans la partie générale, intentionnellement rangé dans la même catégorie « traditionnelle » l'Orthodoxie, l'anglicanisme et le vieux-catholicisme, à cause de leur conception à peu près semblable sur la façon dont un théologien ou un simple fidèle pourrait atteindre la Tradition. Dans notre exposé spécial, ne pouvant entrer dans des détails non méthodologiques, engageons le théologien irénique à scruter la position spéciale de l'Orthodoxie dans le « catholicisme non-romain », avec son pathos de « quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est » (2), non seulement au point de vue, mais aussi quant à l'idée de la Tradition qui a également une teinte « catholique non-romaine »

(1) On peut consulter la très caractéristique à ce propos et très célèbre lettre synodale des patriarches orientaux déjà citée.

(2) Le concile vieux-catholique d'Utrecht de 1889 donnait ce « canon lérinien » pour exergue à l'organe du Vieux-catholicisme : *La Revue internationale des Églises*, devenue depuis 1911 : *Internationale kirchliche Zeitschrift*.

commune, pouvant se résumer dans la « mémoire vivante de l'Église ». Cette conception spéciale à l'Orthodoxie contemporaine explique du reste ses conceptions spéciales aussi sur la façon de l'atteindre et sur le rôle du peuple chrétien dans sa transmission continuelle. L'examen de conscience, très à propos devant la véhémence des reproches, et le jugement final de l'iréniste catholique s'avèrent particulièrement complexes et laborieux à cause des différences (oppositions apparentes ou vraies) sur la réalité même de ce que nous croyons être la base de toute la théologie irénique. L'iréniste cherchera donc surtout à s'éclairer davantage sur la conception *traditionnelle* de la *Tradition*, et s'encouragera en pensant et en constatant que les meilleurs théologiens orthodoxes se livrent aux mêmes recherches que lui (1).

* * *

Le paragraphe précédent ayant mis succinctement à jour les « points névralgiques » de l'unionisme catholico-orthodoxe, nous pourrons maintenant compléter les conclusions de la première partie de l'article, sur la théologie irénique, le théologien irénique et les « ébranlements » iréniques.

(1) Il me semble que les jugements catholiques quant aux influences protestantes (dans le sens large du mot) sur l'Orthodoxie dans le domaine théologique et traditionnel, pourraient être susceptibles de revision irénique. Sans vouloir attribuer, à ce que le P. Florovskij dit de ces influences dans son article déjà cité, de valeur définitive, on pourrait et devrait le faire intervenir dans le débat. Instructive comparaison aussi que de rapprocher le passage « irénique » de l'article déjà cité aussi du prof. Draguet, se rapportant au Canon de l'Ancien Testament au concile de Trente, avec la plaquette du R. P. Jugie : *Histoire du Canon de l'Ancien Testament dans l'Église grecque et l'Église russe*, Paris, 1909. En plus des passages qui traitent de la Tradition dans les livres sur l'Orthodoxie parus en langues non-russes ces derniers temps et qu'il est inutile de rappeler à ceux qui consultent la bibliographie d'*Irénikon*, très éloquente est cette formule d'Édimbourg : « ... il y a eu dans l'Église à travers les siècles et il y a encore une conscience divinement soutenue de la présence du Christ vivant (Note : connue dans l'Église orthodoxe comme Sainte Tradition) ». Cfr *Irénikon*, 14 (1937), p. 409.

1. Le caractère traditionnel de la théologie irénique reçoit une nuance spéciale et en quelque sorte redoublée : n'est plus seulement traditionnel le critère du jugement irénique, mais encore l'objet principal de ce jugement, puisque la théologie irénique catholico-orthodoxe aura surtout à approfondir *traditionnellement* ce qu'est la *Tradition*, avant de procéder à des mises au point sur d'autres objets doctrinaux.

Dans l'*information*, l'unionisme catholico-orthodoxe a fait apercevoir plus nettement le caractère non provincial de la théologie irénique. Même spécifiée par l'objet d'une seule autocéphalie, elle ne peut ignorer l'Orthodoxie dans ses aspects généraux dans le temps et l'espace, et ceci d'autant plus que l'autocéphalie à laquelle on applique la méthode est moins provinciale dans sa physionomie individuelle ; elle ne peut ignorer non plus les relations, les influences et les attitudes communes en philosophies anthropologique et religieuse, en tradition théologique et Tradition, ainsi que les reproches envers le catholicisme romain, toutes choses que l'Orthodoxie possède par rapport à ou en commun avec les confessions non-orthodoxes les plus proches (catholicisme non-romain) et même plus lointaines (protestantisme proprement dit). Notre exposé y reviendra plus tard (1).

L'application du schéma irénique à l'Orthodoxie a fait apparaître plus nettement aussi l'importance et la difficulté de la *compréhension* ; elle l'a fait par la mise en évidence et la mise en garde contre les « uniatismes », depuis le grossier jusqu'au plus subtil, et qui sont tous un « mensonge psychologique » (le *contenu* ne répondant pas au *contenant*).

(1) Signalons dès à présent un très intéressant passage de la préface que le Dr Temple a écrite pour la *Doctrine in the Church of England* : « ... il y a plus de relations en théologie entre les Églises orthodoxes de l'Orient et l'Église d'Angleterre qu'entre celle-ci et Rome d'une part, ou Wittenberg ou Genève d'autre part » (p. 6).

Les remèdes contre le mal « uniate » ont déjà été brièvement esquissés. Ils mériteraient d'être traités pour eux-mêmes et d'une façon exhaustive sous deux chefs principaux : (*a*) la *connaissance intégrale* qui est le cœur du message de la philosophie slavophile et dans laquelle interviennent, en plus des éléments strictement rationnels, d'autres qu'on pourrait désigner d'extra- ou suprarationnels, tels que l'« intuition », la connaissance affective, la connaissance par connaturalité, etc. Le rôle cognoscitif de la charité irénique trouverait ici des précisions et pourrait conduire à une « mise au point irénique » des gnoséologies occidentale et orientale (1) ;

(1) Cfr N. v. Arseniew, *I. V. Kirejewski und seine Lehre von der Erkenntnis der Wahrheit*, Kyrios, 2 (1936), p. 233-44. — « Beaucoup de choses nous restent obscures quand nous oublions que le *sentiment est le moyen et l'instrument de la connaissance la plus profonde*, et que nous nous fions seulement à l'investigation et à la recherche de notre raison « comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire » (Pascal).

Méprisant le sentiment il ne s'est choisi
Que la vaine raison pour guide.
Alors le Cœur de la Nature s'est fermé à lui
Et il perdit le don de la contemplation (Boratynskij).

« La poésie, la philosophie et la psychologie russes sont remplies de promesses en relation avec le testament des starec d'enraciner la raison dans le cœur. Voilà pourquoi Pascal nous est plus proche avec sa logique du cœur que Descartes, et la correction que lui apporte Boratynskij, *Amo ergo sum*, est pertinente ». B. Vyscheslavzev, *Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen* dans *Kirche, Staat und Mensch*, Genève, 1937, p. 338. — A. Tchaoussov a écrit que l'Orient chrétien répond à la formule « humaniste » de Léonard : « Le grand amour est fils de la grande science », par la formule chrétienne : « La grande science est fille du grand amour », cfr *Irénikon*, 6 (1929), p. 123. Constatons en le soulignant que dans toutes ces citations qui seraient aisément multipliables, l'amour est considéré en relation effective avec la connaissance, et n'est pas suspendu dans un mauvais vague sentimental ; il est plutôt le complexe amour-connaissance et vient ainsi mettre un point, provisoire encore, à la définition intellectualiste de l'attitude irénique. — Du côté occidental et même catholique : « La sympathie consiste précisément dans cet effort qu'on fait pour se placer au point de vue de l'autre, pour essayer de voir les choses comme l'autre les voit lui-même. Ceci ne nous empêche pas de revenir à nos positions premières, mais, après l'effort de sympathie, nous ne pouvons

(*b*) la *connaissance symbolique*, l'Orthodoxie ayant, pour des raisons historiques et psychologiques, une forte imprégnation symbolique dans tout le style religieux de sa vie (1). Cependant, ces voies non discursives pour la compréhension des choses orthodoxes ne seraient pas encore suffisantes pour atteindre le but proposé. A en croire par exemple l'archimandrite Grégoire Peradze on ne peut comprendre le moine orthodoxe si le « voile mystérieux » qui recouvre son visage aux yeux occidentaux n'est pas levé par la grâce (2).

Si nous avons jusqu'à présent appuyé davantage sur le côté information de la théologie irénique, un certain degré d'ésotérisme de l'Orthodoxie nous en fait maintenant accentuer le côté compréhension quitte à donner à notre exposé un soupçon d'« illuminisme ».

Que ce soit information ou compréhension, nous voulons faire remarquer combien l'étude irénique de l'Orthodoxie présente d'exigence, d'« acribie ». Il pourrait même sembler à certains qu'elle en devient scrupuleuse et irréelle. Mais ce n'est qu'un semblant. Le théologien si grave qu'est le R. P. Florovskij prévient le travailleur unioniste catholique que son défaut principal « n'est pas une exigence exagérée,

plus affirmer ce que nous affirmions, exactement de la même façon. Nous aimons mieux la vérité, parce qu'elle est alors purifiée de toutes les scories, de notre amour propre. Et voilà comment la charité aide à voir la vérité d'une manière non pas plus charitable mais plus véritable ». J. GUITTON sur LORD HALIFAX dans *Trois serviteurs de l'unité chretienne*, Paris, 1937, p. 61. — Même réalité encore élégamment exprimée par LÉON BÉRARD : « Le don d'aimer, multipliant le don de comprendre et constamment accordé avec le souci du vrai » (Discours de réception à l'Académie).

(1) Cfr *Un idéal de l'icone*, Irén., II (1934), p. 270-92, surtout vers la fin. Voici à titre d'orientation pour le travailleur irénique dans ce domaine une phrase de N. BERDJAEV : « Pour le symbolisme réaliste, la chair du monde n'est ni un phénomène dépourvu de réalité ni une illusion subjective, mais bien une incarnation symbolique des réalités spirituelles ». *Esprit et Liberté*, Paris, 1933, p. 76. Le contexte serait à lire en entier. D'ailleurs la *Mystagogie* de saint Maxime est un « lieu » de cette tradition.

(2) Cfr le passage cité. Ne pourrait-on le rapprocher de la « divination » chez R. OTTO ?

mais bien plutôt une exigence insuffisante dans le domaine dogmatico-théologique » (1). L'unionisme catholique serait donc, d'après lui, trop optimiste et naïvement ignorant des vraies difficultés. Le caractère exigeant de la théologie irénique est donc une nouvelle preuve de son irénisme, de sa réponse à ce que les théologiens orthodoxes les plus clairvoyants attendent de la vraie théologie unioniste.

2. Conscient des difficultés de compréhension qui sont inhérentes à ses études, le travailleur irénique aura dans le plan interconfessionnel où nous sommes, une grande humilité intellectuelle sans la moindre trace d'« aplomb », de suffisance, d'« orgueil » (que l'on songe au quatrain de Tjutčev), sans la plus petite prétention à s'ériger en « autorité orientale », mais, par contre, avec une salutaire « écharde uniate » dans sa chair, avec le fatidique mémento qu'il peut exister en plus d'un « latinisme indécrottable » un « uniatisme » presque plus indécrottable encore. Si tout travailleur irénique doit posséder une grande sincérité pour comprendre et apprendre dans notre domaine où on peut beaucoup apprendre et où la compréhension est difficile, il devra en posséder une spécialement grande car, comme le D[r] Aubrey l'a si bien dit : « Si nous ne sommes pas francs nous ne pourrons apprendre les uns des autres » (2).

Il a déjà été parlé de l'« amour incarné » qui doit remplir le travailleur irénique pour les hommes et les valeurs religieuses, objets ou plutôt sujets de son travail de rapprochement. Cette exigence devient plus forte encore si les hommes et les valeurs religieuses appartiennent à l'Orthodoxie dont le « pathos » théandrique affleure, et à l'Orthodoxie russe surtout, qui est pour les Russes une patrie spirituelle, possédant un visage spirituel, unique, inimitable et précieux. L'iréniste voudra aimer ce visage non à *sa*

(1) *Art. cit.*, Irén., 11 (1934), p. 601.
(2) *Church Times*, 21 janv. 1938, p. 58.

façon mais comme les Russes l'aiment et la prière jaculatoire : « Sauveur du monde, sauvez la Russie » pourrait, à la lumière de cet amour, prendre le développement suivant : « Sauveur du monde, sauve le visage spirituel de la Russie de tous les dangers qui peuvent l'atteindre ».

Les exigences objectives très grandes de la théologie irénique demandent à notre théologien, à côté d'une spécialité, une vaste culture qui ne serait pas un ornement extérieur de l'intelligence et de la sensibilité, mais une imprégnation de tout son être humain par les expériences révélatrices du réel, vécues avant lui ou avec lui par les sociétés et par les hommes qui ont eu ou ont de l'histoire, qui créent ou ont créé des valeurs spirituelles dans le sens le plus compréhensif du terme. Il y a peu de domaines où la solidarité profonde de toutes ces créations humaines se manifeste davantage que dans celui de l'irénisme, qui est lui-même solidarité dans son être et surtout dans son intention. Si dans notre domaine l'unioniste par l'irénisme est sortie de son « provincialisme » latin il doit éviter de se confiner dans un « provincialisme » oriental ou russe et surtout « uniate ». Nous verrons tout de suite l'importance de l'« universalité » de l'iréniste.

3. Je distinguerai comme précédemment les « ébranlements » en théologiques et psychologiques.

A. Les « ébranlements » théologiques matériels. — Le développement d'une théologie plus pleinement traditionnelle ou plus compréhensive humainement, sans visées unionistes explicites, a encore une fois une importance de premier rang. Que deux témoignages venant d'orthodoxes ou d'orthodoxisants nous suffisent dans la perspective méthodologique. L'un est négatif et appartient à N. Berdjaev, qui écrivait en 1933 : « Il est très caractéristique que ce sont les catholiques spécialistes de la question orientale et de l'Orthodoxie, les professionnels de ce qu'est appelé « l'union des Églises » qui répugnent le plus aux orthodoxes » (voir le

manque d'universalité visé plus haut). « Il est indubitable que *Wrestlers for Christ* fera beaucoup plus pour promouvoir une meilleure compréhension entre orthodoxes, anglicans et catholiques romains que l'habituel type « uniate » de livre, que produit malheureusement trop souvent la presse d'obédience romaine » (1).

Pour les « ébranlements » théologiques formels, visant explicitement l'union, ne peut-on citer cette phrase dans l'Encyclique *Rerum Orientalium* ? « Si les pensées et les affections des séminaristes sont ainsi dirigées sur les croyances et les rites de l'Orient, il en résultera certainement un profit notable, non seulement en faveur des orientaux, mais pour ces clercs eux-mêmes, qui, d'emblée, recueilleront une plus féconde connaissance de la théologie catholique et de la discipline latine » (2).

L'enseignement théologique bénéficiera surtout de cette directive pontificale s'il présente, grâce à l'« examen de conscience » irénique, les vérités qui sont de son ressort avec plus de proportion et de perspective, en ouvrant toutes grandes les fenêtres de la théologie occidentale sur la tradition chrétienne orientale et à travers elle ou à cause d'elle sur d'autres traditions chrétiennes.

N'oublions pas non plus que les théologiens orthodoxes désirent rencontrer du côté catholique une théologie vraiment irénique, conciliante (le P. Florovskij cité plus haut) ; et d'ailleurs, cette théologie, — qu'on se reporte à sa description, — est à leurs yeux la seule vraie théologie, la seule théologie créatrice parce qu'élaborant la Tradition et ne se contentant pas d'un développement logique et notionnel (ce qui serait la nature de la scolastique). On pourrait encore ajouter au caractère unioniste de la théo-

(1) *La réunion chrétienne* (en russe). Paris, p. 75 ; cfr *Irén.*, 10 (1933), p. 305-34. — Sobornost, 1937, n° 12, p. 31 ; cfr *Irén.*, 12 (1935), p. 427. *Geister die um Christus ringen* de Ch. Pfleger.

(2) Cité dans *Irén.*, 5 (1928), p. 519.

logie irénique celui d'être bien informé des traditions humaines et ecclésiastiques, celui de contempler les vérités de foi à l'aide, non de l'intelligence isolée et individuelle du théologien, mais à travers l'intelligence collective de l'Église. N'est-ce pas là une théologie « sobornaja » (sobornost) que les orthodoxes aiment et à bon droit ?

B. Comme principal « ébranlement » psychologique on peut prévoir et souhaiter la graduelle disparition de tous les « uniatismes ». De bons symptômes se manifestent à cet égard : on voit poindre dans les milieux catholiques les plus ouverts aux choses unionistes, un intérêt *éclairé*, libéré du goût pour le pittoresque, pour l'Orient chrétien et surtout pour l'Orient chrétien ancien, sans l'étude duquel le contemporain, qui y est traditionnellement enraciné, pourrait être incompris ou mal interprété (1).

4. La vulgarisation des études de l'irénisme catholico-orthodoxe leur fait courir le danger commun avec les autres irénismes et déjà signalé, de « désirénisation », de « démise du point » à un degré particulièrement grave : les « uniatismes spirituels », étant le fait du « vulgaire », d'un manque de culture en histoire et en psychologie, risquent de renaître et de se propager par une vulgarisation trop confiante en elle-même et manquant de prudence irénique. Au congrès *Pro Oriente christiano* de 1937 à Rome des voix ont voulu dire le danger d'une propagande à visée plutôt quantitative que qualitative, laquelle est malheureusement trop commune encore. La qualité irénique de la vulgarisation sera d'insister avant tout sur l'inadéquation

(1) Un exemple récent : Dans le même fascicule de la revue des dominicains anglais, *Blackfriars* (janv. 1938), ont paru deux choses significatives au point de vue irénique : un article intitulé, *Patristic Revival* et une phrase très heureuse à propos d'une étude catholique allemande sur le christianisme oriental : « L'essai est singulièrement réussi. Nous n'y rencontrons aucune des préoccupations d'une curiosité d'antiquaire pour le cérémonial ou pour l'organisation extérieure, curiosité qui rend trop souvent l'étude du christianisme oriental fatigante et inutile » (p. 52).

des exposés avec la grande, souvent très grande, complexité des problèmes en question, et les difficultés tant intrinsèques qu'extrinsèques pour les comprendre.

III

La double application de la méthode irénique, au domaine interconfessionnel général et catholico-orthodoxe, nous autorisera, je crois, à résumer ses caractères qui se sont graduellement montrés, explicités et précisés au cours de l'article par une espèce de mouvement en spirale, et dont certains ont déjà été exprimés dans le schéma, auquel il faudra se rapporter encore.

I. *a*) L'attitude irénique expurgée de tout sentimentalisme et d'apologétisme recherche la vérité pour la vérité elle-même sans autre considération subsidiaire, parce qu'elle aime la vérité et a confiance en elle, en sa force victorieuse qui se suffit à elle-même. La vérité recherchée n'est pas conçue d'une façon abstraite, purement logique et rationnelle, mais d'une façon beaucoup plus large et disons, pour éviter l'abondance de qualificatifs, mystérieuse. Se tenir devant la vérité ainsi vue et dans sa recherche, donne à l'attitude irénique la nuance fondamentale de respect, de révérence, analogue au sentiment du sacré (1). Dans la recherche de la vérité une part importante revient aussi à l'amour ; elle a été esquissée plus haut.

b) La méthode irénique qui a pour ressort fondamental l'attitude qu'on vient de rappeler, peut être dite *intellectuelle* à cause du primat de la vérité qu'elle proclame, mais elle ne peut être dite intellectualiste, parce qu'elle

(1) « Il (le sentiment du *sanctum*) apparaît alors comme le sentiment de quelque chose qui exige un respect incomparable et en quoi l'on doit reconnaître la valeur objective suprême ». R. OTTO, *Le sacré*, Paris, 1929, p. 84.

dépasse l'intellectualisme étroit par son sens du mystère, du respect et de l'amour expurgé de tout sentimentalisme.

Notre méthode, faisant par sa dialectique même (le schéma l'a montré) disparaître les appréhensions illusoires de la réalité, est *réaliste* par nature et donc *positive*. L'irénisme, le caractère pacificateur de la méthode, provient de la recherche même de la vérité, laquelle, qu'elle soit comprise plus ou moins intellectualistement (pour la distinguer d'intellectuellement) est *une* par nature ; sa recherche revient donc à la recherche de l'unité, la méthode est ainsi unifiante par sa nature même, et son caractère *naturellement* unioniste la distingue de nouveau très nettement de tout procédé apologétique, dans le sens courant du mot.

c) La méthode irénique appliquée au domaine interconfessionnel reçoit un caractère essentiellement théologique : la vérité unifiante recherchée est alors la vérité divine révélée, transmise plus ou moins parfaitement dans les sociétés religieuses *(Églises)* et habillée de revêtements *humains* variés et à première vue désintégrants — la méthode, par ses procédés et son critère de jugement établira les valeurs relatives de ceux-ci, révélera souvent leurs caractères complémentaires et ne nuisant donc pas à l'unité sous-jacente ontologique.

En nous référant à la description de la théologie irénique et du théologien irénique donnée plus haut, nous pouvons maintenant appeler la méthode irénique : scientifique, créatrice, théologique, ecclésiologique, théandrique (le naturel ne venant pas étouffer le surnaturel, l'inverse ne se produisant pas non plus), historique, humaniste, personnaliste.

Le caractère théologique et traditionnel de la méthode irénique interconfessionnelle en fait dans les sociétés religieuses une cause toujours agissante, un « ferment prophétique », un ébranlement qui se propage et qui tend vers un avenir ou même une eschatologie, vers une *Zukunftskirche* dans le sens qu'on lui a donné plus haut.

Qu'on me permette une dernière conclusion qui dépasse le cadre de cet article et ne sera pas aussi intelligible que le sont, je l'espère, les autres, mais qui me semble importante au point de devoir être au moins esquissée ici. La méthode irénique conduit naturellement à l'« unionisme œcuménique », œcuménique étant pris ici dans le sens de la plénitude divino-humaine de la société religieuse qui dans l'hypothèse est la vraie. L'« unionisme œcuménique » tend d'abord à réaliser cette plénitude (gloire de Dieu), tandis que d'autres unionismes peuvent, sans exclure cette plénitude, avoir des visées immédiates d'un caractère moins formellement ecclésiologique (incarné, théandrique), et être plus dans la ligne de ce qui est appelé aujourd'hui plus généralement apostolique (salut des âmes). La distinction de ces deux espèces d'unionisme aurait besoin pour être explicitée d'un article indépendant.

II. *a*) La méthode irénique appliquée au terrain interconfessionnel catholico-orthodoxe, nous est apparue essentiellement « herméneutique ». Le schéma irénique, son application schématique encore au domaine interconfessionnel, pouvaient donner à notre méthode l'apparence d'être systématisée à outrance, d'être une espèce de clé algébrique toute-puissante, un passe-partout. Mais, nous l'avons vu, l'Orthodoxie ne se plie pas aux « vis et leviers » du chercheur le plus systématique et le plus zélé, elle demande à ce dernier autre chose, et d'autres confessions présentent des cas analogues (1). Cette autre chose, nous avons tâché de la décrire sans pouvoir y réussir, parce que la vie ne se systématise pas et exige une continuelle décou-

(1) Cette phrase du prof. A. KELLER est pleine de signification à cet égard : La traduction (interprétation) « n'est pas seulement une difficulté linguistique : elle pénètre bien plus profondément dans l'esprit et dans l'expérience, dans les profondeurs du tempérament (Gemütstiefen) difficiles à saisir et dans les problèmes d'expression (Ausdrucksprobleme) des différents peuples et types d'Église ». *Heutige Fragen der ökumenischen Bewegung*, Utrecht, 1936, p. 7.

verte. Ajoutons que le mot d'ordre de l'« herméneutique » iréniste pourrait se formuler ainsi : « Que la lettre ne tue pas l'esprit et que l'esprit ne tue pas la lettre ».

La méthode irénique est subtile, nous l'avons déjà dit, mais sa subtilité n'est pas du « fignolage », elle ne coupe pas les cheveux en quatre ; elle n'est subtile que parce qu'elle ne veut rien sacrifier de la réalité en la suivant dans ses méandres, la respecter jusqu'au différentiel impondérable qui peut parfois déclancher l'ébranlement irénique le plus ébranlant. C'est cette parfaite souplesse qui peut seule permettre de pénétrer quelque peu jusqu'aux réalités spirituelles auxquelles les orthodoxes sont attachés.

b) Les autres caractéristiques de la méthode irénique dans le domaine où nous sommes, qui sont en même temps ses avantages, ceux-là mêmes que nous avons en commençant promis de montrer, s'aperçoivent avec une clarté suffisante, je l'espère au moins, dans les passages d'application.

Il suffira simplement d'ajouter ceci : dans le schéma général nous disions que la méthode irénique faisait disparaître les fausses oppositions et apparaître les vraies ; nous pouvons dire maintenant que sur le terrain catholico-orthodoxe elle fait disparaître les fausses ressemblances (« uniatismes » à tous les degrés) et apparaître les vraies dissemblances, qui ne sont pas toujours de vraies oppositions et qui, très souvent, examinées à la lumière du critère traditionnel, se concilient, sans se confondre, dans l'« harmonie œcuménique » pour laquelle le travailleur unioniste devra exercer toujours davantage son oreille, quand il en a. Mais s'il n'en a pas, il devrait abandonner la partie, n'ayant pas ce qu'il faut pour devenir jamais irénique.

(A suivre). D. C. LIALINE.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS

U. R. S. S. — Toute la presse soviétique a rappelé le vingtième anniversaire de la SÉPARATION de l'Église et de l'État (5 février 1918). On peut trouver la bibliographie dans *A*, nº 3.

F. Oleščuk dans *A*, nº 2, explique la nouvelle intensification des PERSÉCUTIONS RELIGIEUSES par trois raisons : 1) l'affiliation des « religieux » menés par les « ci-devant », aux fascistes, trotskistes, etc. ; 2) leur connivence avec les éléments saboteurs de la construction socialiste ; 3) leur front commun malgré les différences confessionnelles (1). Les « religieux » sont déclarés les ennemis du peuple soviétique et seront surtout poursuivis, par crainte de surprises, pendant les préparatifs des nouvelles élections dans les différentes républiques et régions.

Voici les principales nouvelles : fin avril une organisation religieuse antisoviétique d'espionnage et de terrorisme a été découverte dans les environs de Moscou ; parmi ses 24 membres se trouveraient un archevêque, l'évêque D., plusieurs prêtres, diacres, moines, moniales, le prédicant Fakeev et quelques chefs d'une secte, les « ennemis de la guerre », des laïcs vraisemblablement « objecteurs de conscience » : molokanes, duchobors ou tolstoïens, parmi lesquels le comte

(1) I. UZKOV dans *Starocerkovniki*, etc. (*A*, nº 4), article auquel nous reviendrons encore, insinue que les fonds considérables que les « religieux » possèdent sont utilisés en partie pour cette activité contre-révolutionnaire. Des exemples de l'activité contre-révolutionnaire de toutes les trois espèces sont donnés dans *Trud* du 24 avril (jour de Pâques orthodoxe). Article du même genre ce même jour dans *Soc. zemledelie*.

K., le propriétaire terrien Protasov (1). Des faits analogues sont signalés dans les régions de Kirov, Gorkij, Sibérie (à Barnaul), Kazachstan (2). On annonce encore l'arrestation de l'archevêque Séraphim de Smolensk, des évêques Korobov de Vetluga, Purlevskij de Sergaš, Nikiforov, Trifonov de Novgorod, du métropolite Rušencov ; des évêques-vicaires Lavrov de Gorkij, Gladyšev de Murom ; des prêtres Krylov, Chitorskij, Topolev, Znamenskij et Lebedev (3). D'après *Vz* du 25 mars N. Ežov a envoyé au début d'avril dans les camps de concentration 2 évêques, 11 prêtres, 9 présidents et 24 membres du conseil de communautés cultuelles, arrêtés en janvier. Le même a banni en l'espace de 72 heures beaucoup de clergé de toutes confessions (368 hommes) de Moscou, avec défense de s'établir à moins de 2000 km de la ville (4). La nouvelle d'une arrestation du métropolite Serge s'est avérée fausse : le prélat a été vu officiant à Pâques dans sa cathédrale. *The Tablet* du 30 avril écrit que 112 prêtres attendent leur sentence de mort, parmi lesquels 5 catholiques. Enfin, selon *Vz* du 29 avril, aux environs de Pâques ont été arrêtés 192 personnages ecclésiastiques. Leurs noms ne sont pas donnés, comme c'est presque toujours le cas, pour ne pas éveiller le mécontentement des fidèles. Nous supposons que toutes ces arrestations que nous relatons d'après différentes sources, ne doivent pas être toutes additionnées, et que souvent il s'agit des mêmes individus. Des prêtres catholiques ont été poursuivis en Ukraine pour espionnage en faveur de la Pologne. A ce propos le Russicum de Rome est appelé une pépinière d'espions, de diversants (faisant des diversions) et agents du fascisme (5). Les deux dernières églises luthériennes ont été fermées et

(1) *Rabočaja gazeta,* 24 avril.

(2) Article de B. Kandidov, *ibid.* De nombreux exemples d'activité contre-révolutionnaire sont donnés dans l'article de M. Šestakova, *Les Cerkovniki et les sectaires au service de l'espionnage fasciste, A*, n° 3.

(3) *CP,* 31 mars, 9 mai, 20 mai. (4) *Id.,* 13 mai. (5) *Id.,* 9 mai.

les pasteurs arrêtés (1). Les sévissements ont aussi atteint les baptistes à l'Est du pays et en Sibérie, ainsi que d'autres sectaires dans la région allemande de la Volga (2). D'ailleurs tous les « religieux » à quelque confession qu'ils appartiennent ou, s'ils sont orthodoxes, de quelque obédience qu'ils soient, sont déclarés ennemis du pouvoir soviétique. I. Uzkov dans l'article cité met en garde les travailleurs contre l'illusion que les « obnovlency » (rénovateurs) sont plus amis du peuple que les autres orthodoxes. L'appât de l'argent et l'exploitation sont le motif unique chez tous. Ce n'est pas tel ou tel autre « pope » qui importe, mais « le caractère de la religion elle-même... qui consacre et bénit toute la boue de l'ancien monde » (p. 40).

Le *Tablet* (*l. c.*) et le *Fed. Council Bulletin* (*l. c.*) puisent dans *Izvestija* des chiffres énormes en argent (7.150 millions roubles d'or) et en terre (2.500 millions acres) qu'auraient donnés depuis 1918 les confiscations des biens ecclésiastiques. Les autres statistiques sont à l'avenant. Le comte G. Bennigsen dans le *Tablet* du 7 mai les met très judicieusement en doute.

CP relate à propos de la confiscation de vases sacrés que nous avons annoncée dans la dernière chronique, que leur vente à l'étranger a été prohibée parce qu'il arrivait qu'on les vénérât comme reliques (3). *CT* du 29 avril, p. 481, résume la situation en disant qu'elle n'a jamais été aussi mauvaise depuis 1923.

La session du *plenum* élargi de l'Alliance des SANS-DIEU MILITANTS (SVB) a fait une revision de son travail et a donné des directives nouvelles (4). La période depuis 1932 jusque 1937 a été comparée à un sommeil dû aux influences trotskistes, etc. qui recommandaient le « quiétisme » en face

(1) *Fed. Coun. Bull.*, avril. (2) *CP*, 6 et 9 mai. (3) *Id.*, 13 mai.

(4) On peut les trouver *in extenso* dans *A*, n° 3, ainsi que le projet d'une réorganisation. Notons qu'une dissolution de la SVB est prévue pour quand toute religion aura disparu de l'URSS.

de la disparition spontanée de la religion. L'émulation, s'il y en avait, visait à des résultats quantitatifs ; pour en obtenir plus facilement, on travaillait les milieux indifférents ou déjà incroyants. En 1937 se produisit un réveil de la SVB à cause des poursuites contre les infiltrations fascistes dans tous les domaines, et devant les exemples donnés par les propagandistes athées qui n'appartenaient pas aux cadres de la SVB. Lors des élections au Conseil suprême de l'URSS le nombre des membres a augmenté.

L'Alliance sera organisée et la PROPAGANDE, à laquelle, nous l'avons maintes fois répété, toutes les organisations communistes seront conviées, doit être intensifiée dans les milieux croyants, trop délaissés jusqu'à présent. Cette propagande n'est pas à faire à l'aide de mesures administratives qui obtiennent des résultats opposés à leur but, mais sera « systématique, quotidienne, patiente » (1) poursuivant non une augmentation des adhérents de la SVB, mais la disparition des préjugés religieux. On conseille surtout la lecture à haute voix des récits littéraires antireligieux.

Les sans-Dieu s'appliqueront à une telle propagande au cours des prochaines élections dans les différentes républiques et régions, où, loin du centre politique, l'action des « religieux » pourra se faire plus aisément. On fera voir ce qu'il y aurait d'insensé, malgré les articles de la Constitution qui théoriquement le permettraient, d'élire ceux dont la profession sont « la lutte contre la science, la prédication de l'obscurantisme, le soutien des préjugés religieux » (ces derniers temps les publications antireligieuses soulignent souvent ce qu'elles appellent l'asservissement des femmes par la religion) (2).

E. JAROSLAVSKIJ, président de la SVB, a reçu à l'occasion de son soixantième anniversaire l'ordre de Lénine et des félicitations officielles. Des libres-penseurs américains ayant

(1) F. OLEŠČUK dans *A*, nº 2. (2) E. JAROSLAVSKIJ dans *id.*, nº 3.

visité Moscou et son musée antireligieux, auraient décidé de s'en inspirer pour en créer un similaire en Amérique (1).

Dans la dernière chronique nous avons déjà parlé de ce qui avait été fait pour la PROPAGANDE ANTIPASCALE. Peu de choses suivant *PN* du 24 mars citant la *Komsomolskaja Pravda*, en Ukraine surtout. D'après *S*, nº 12, cependant, des comités sans-Dieu auraient été constitués à cette fin dans toutes les usines et 200.000 sans-Dieu se seraient enrôlés (*Tablet*, 30 avril). La nuit de Pâques à Moscou dans les 20 églises restantes (seule la *Frankfurter Zeitung* du 1er mai les réduit à 10) les fidèles, parmi lesquels la jeunesse prédominait, abondaient et débordaient (2). Dans la cathédrale l'assistance était de 5.000 personnes et le métropolite Serge officiait lui-même (3). Pendant ce temps, grand bal de nuit au Palais de la culture. Il est intéressant de noter que les magasins de l'État ont vendu les rameaux et les mets pascaux traditionnels. E. Jaroslavskij dans *Bezbožnik* cité par *PN* du 28 mai, tâche de justifier cette mesure mais laisse sans réponse la question qu'un correspondant lui pose sur la raison de son interdiction précédemment.

A ce propos quelques détails curieux. — Le comité central du Komsomol a discuté la question de savoir si un « pionnier » peut collaborer à la fabrication et à la consommation de ces mets. On a distingué deux cas : 1) les parents du « pionnier » les ont préparés et fait bénir, il peut les manger ; 2) les parents veulent envoyer le « pionnier » faire bénir les mets à l'église et le punissent s'il refuse. Le « pionnier » doit, dans ce dernier cas, dénoncer ses parents à qui de droit (4).

Chlěb nebesnyj (Charbin), nº 3, commence la publication d'une série d'articles intéressants sur l'ÉTAT DE LA RELIGION. L'intensification généralement constatée ne serait pas un signe de force, mais un signe de ce que la religion est aux abois (5). Dans *America*, du 16 avril, nº 2, la

(1) P. KAŠIRIN dans *id.*, nº 4. (2) *CP*, 13 mai. (3) *CT*, *l. c.*
(4) *Vz*, 29 avril ; *PN*, même date. (5) KAŠIRIN, *art. cit.*

princesse Radziwill raconte des choses très optimistes sur la situation du catholicisme, mélangées à des considérations très discutables sur l'Orthodoxie. S'il faut croire I. Uzkov, qui écrit son article déjà cité pour permettre aux propagandistes antireligieux de répondre aux questions concernant les divisions dans l'Orthodoxie russe, il y aurait actuellement 75-80 pour cent de partisans du métropolite Serge, 15-20 de « synodaux » rénovateurs — Synode présidé par le métropolite Vital (Vvedenskij) — et environ 5 de partisans de l'archevêque Grégoire d'Ekaterinburg. Le nombre des « synodaux » va décroissant malgré leur adaptation, même extérieure, au régime soviétique (1). Il est dit plus loin que pour des raisons que l'auteur, conformément à son idéologie, croit pécuniaires, les « autocéphalisations » s'intensifient ; un évêque proclame son diocèse autocéphale ou même une paroisse réclame l'autocéphalie envers son évêque (2). *S*, nº 11, annonce la fin de l'« ÉGLISE AUTOCÉPHALE UKRAINIENNE » fondée et présidée par le prêtre Lipkovskij (ou Lipkivskyj), qui s'était fait sacrer évêque par un collège de prêtres et de fidèles et qui est récemment mort dans une maison d'aliénés à Kiev, mettant fin ainsi à l'existence de sa communauté.

Dans notre chronique de cette année, p. 54, nous avons parlé de l'ARCHEVÊQUE VIEUX-CROYANT INNOCENT. La nouvelle de son arrestation se confirme et F. Melnikov, un prédicateur vieux-croyant bien connu, donne des nouvelles émouvantes à son propos dans *Vz* du 1er avril, qui ne peuvent être résumées dans une chronique brève. On annonce le passage du métropolite « synodal » de Leningrad (depuis 1934), NICOLAS PLATONOV, au service des sans-Dieu, et les révéla-

(1) La description que nous avons donnée dans notre dernière chronique (p. 174) doit sans doute se rapporter à eux.

(2) D'après *PN*, du 1 juin, l'« autocéphalisation » est une provocation des sans-Dieu.

tions qu'il a faites sur le rôle contre-révolutionnaire du clergé (1).

Un mouvement religieux dans le Komsomol a été l'objet de discussion dans un *plenum* de celui-ci, tenu en mars, et d'un article d'E. Jaroslavskij dans la *Construction du parti*, lequel dénonce les survivances religieuses dans le parti communiste en général (2). Non seulement le recrutement du Komsomol rencontre des difficultés du fait de ses exigences antireligieuses en théorie, mais les komsomoliens eux-mêmes participent aux organisations religieuses (3).

On a essayé, pour arrêter la poussée religieuse chez les mineurs du Donetz, d'insérer dans les contrats d'émulation stachanovienne une clause antireligieuse et d'empêcher qu'on ne donne le titre de stachanovien aux « religieux ». Ces mesures ont été désapprouvées d'en haut parce qu'elles produisaient des résultats opposés à ceux qu'elles cherchaient (4).

Émigration. — Juridiction de Karlovcy. — Les principales décisions du concile dont nous avons parlé cette année, p. 59-60, se trouvent dans *CŽ*, nº 1 et 2. En voici quelques-unes : L'archevêque Tichon de Berlin est nommé f. f. de président du comité scientifique auprès du synode épiscopal ; il faut peut-être établir une liaison entre cette nomination et la visite que l'archevêque Théophane a été chargé par le synode de faire dans les paroisses orthodoxes d'Allemagne (*S*, nº 12). Une pétition venant d'Amérique ayant pour objet l'introduction partielle de la langue russe dans la liturgie et l'adoption du nouveau calendrier, a été rejetée. L'archevêque Nestor (Extrême-Orient) a été chargé

(1) *Izvestija*, 11 avril ; *PN*, 15 avril, etc. Le métropolite Euloge dans une interview accordée à *Vz* du 29 avril, fait remarquer combien des apostasies de ce genre sont rares dans le clergé russe.

(2) Cité par *S*, nº 17-18. (3) *Vz*, 25 mars ; *PN*, 3 avril, etc.

(4) *Id.*, 1 avril.

d'organiser une mission orthodoxe russe au Malabar. On a pris des mesures pour célébrer dignement l'année Saint-Vladimir (950e anniversaire du baptême de la Russie) et Mgr Anastase publie à ce sujet une encyclique (*CŽ*, nº 3). Le concile mixte se réunira à Belgrade en août de cette année jubilaire et on attend de lui de grands résultats pour l'unification des émigrés russes. La Constitution pour les paroisses orthodoxes d'Allemagne a été ratifiée et est publiée dans *id.*, nº 2. Le même organe expose l'extraordinaire activité (hôpital, hospice, école de commerce) de la confrérie orthodoxe à SHANGHAI.

En AMÉRIQUE, conformément à la décision du Concile (v. cette année, p. 60), une commission est créée pour étudier les possibilités de l'établissement d'un séminaire supérieur qui serait provisoirement annexé à l'Université de Columbia. On prévoit son ouverture pour l'année 1938-9 (1).

JURIDICTION DE MGR EULOGE. — Le Métropolite n'a pas voulu que soit fêté officiellement son SOIXANTE-DIXIÈME ANNIVERSAIRE de naissance. L'ACADÉMIE THÉOLOGIQUE a passé par une situation particulièrement difficile. Le *Russian Clergy and Church Aid Fund* (37-38, Stephen's House, Westminster) a vu fortement diminuer les aumônes. On a eu recours au comité américain, *Friends of the Russian Church*, présidé par Bishop Perry. Le 13 avril jubilé quinquennal du PODVORIÉ SAINT-NICOLAS à PRAGUE, dont le fondateur est l'évêque local, Mgr Serge. *Vz* du 22 avril en raconte l'histoire et la bienfaisante activité.

PATRIARCAT DE MOSCOU. — *Golos litovskoj pravosl. eparchii*, nº 2, p. 12-5, publie une lettre de Noël du métropolite Éleuthère de Lithuanie à la paroisse « orthodoxe occidentale » de Paris, dans laquelle il attire l'attention des néo-

(1) *S*, nº 14.

phytes sur la compréhension orthodoxe de la fête de Noël et surtout de la fête du Baptême du Christ (Épiphanie) qu'il désire voir fêtée plus solennellement qu'on ne le fait dans le rite occidental, en s'inspirant des prières du rite oriental.

Saint-Siège. — *L'Osservatore romano* du 8 mai publie un *motu proprio*, « *Sancta Dei Ecclesia* » (25 mars), étendant la juridiction de la SACRÉE CONGRÉGATION POUR L'ÉGLISE ORIENTALE à tous les catholiques quel que soit leur rite en Égypte, Sinaï, Érythrée, Éthiopie, Albanie, Bulgarie, Chypre, Grèce, Dodécanèse, Iran, Irak, Liban, Palestine, Syrie, Transjordanie, Asie mineure, Turquie et Thrace turque. Le document retrace l'histoire de la Congrégation. La juridiction sur les catholiques latins dans ces régions appartenait à la Propagande (1).

Le 17 avril S. S. Pie XI a canonisé le bienheureux ANDRÉ BOBOLA, jésuite polonais, martyrisé le 16 mai 1657 par les Cosaques. S. Ém. le cardinal Hlond, primat de Pologne, a lancé à cette occasion un appel au peuple polonais. Des commentaires désobligeants sont donnés dans *S*, n° 13. On se rappellera ceux de l'an passé (p. 177). Le 16 mars le Pape a reçu en audience le COLLÈGE PONTIFICAL RUSSE et lui a adressé des paroles d'encouragement et de bénédiction devant les souffrances de la Russie (2).

Allemagne. — *Vz* du 27 mai puise dans des journaux de Belgrade la nouvelle que sont arrivés dans cette ville pour continuer leurs études théologiques et les poursuivre aussi en Bulgarie quelques PRÊTRES ORTHODOXES ALLEMANDS, dont le R. P. Raphael Milke de Rheinendorf, gradué de la faculté de théologie orthodoxe de Varsovie. Il raconte que

(1) Texte français dans la *Docum. cath.* du 5 juin.
(2) Les détails dans *Katol. Věstnik* (Charbin), n° 5.

l'Orthodoxie en Allemagne croît rapidement avec l'encouragement du Gouvernement allemand et qu'elle aura bientôt une métropolie avec églises propres et une faculté de théologie, et deviendra à l'avenir, une autocéphalie. Elle a déjà un évêque à Wiesbaden. Nous nous proposons d'approfondir ces renseignements de troisième main.

Bulgarie. — Le Saint-Synode de Sofia vient de décider la fondation d'une ÉPARCHIE BULGARE EN AMÉRIQUE. Son premier titulaire est l'évêque André Velitski.

Chypre. — Le 20 avril, le métropolite de Paphos, MGR LEONTIOS, *locum tenens* du trône archiépiscopal, fut appelé à comparaître devant le tribunal civil. Accusé de s'être livré par ses prédications à des manœuvres subversives à partir de 1937, il fut condamné à un an de confinement dans le district de Paphos. Ce fait ne hâtera certes pas la solution de l'épineuse question chypriote.

Grèce. — Les progrès de l'Association du DIACONAT APOSTOLIQUE s'affirment remarquables. Le programme élaboré prévoit la constitution en chaque grande ville d'une section de l'œuvre qui groupera ses différentes activités. Dans le domaine religieux elle s'occupe de la prédication, des bibliothèques, salles de lecture, vulgarisation de la sainte Écriture, encouragement à la pratique de la confession. Son groupement « les Amis des pauvres » organisent les œuvres philanthropiques. D'autres activités fonctionnent sous les vocables : « Amis de la jeunesse », « Amis de l'ouvrier », « Amis du pécheur ». On sait que le Conseil directeur du Diaconat apostolique est formé par l'archevêque d'Athènes, trois métropolites et le directeur des cultes au Ministère de l'instruction publique.

Palestine. — Les événements récents ont apporté de l'alarme pour le sort des BIENS ECCLÉSIASTIQUES RUSSES

du pays. Une réunion des organisations nationales russes sous la présidence du métropolite Euloge a eu lieu à Paris le 18 mars. Elle a émis une résolution pour la conservation intégrale de ces biens sous une protection internationale quelle que puisse être la conjoncture politique, et l'a fait parvenir à l'archevêque de Cantorbéry pour qu'il la transmette à la Commission royale britannique. On a demandé aussi au métropolite Euloge d'entrer en contact avec les patriarches de Constantinople et de Jérusalem, avec le métropolite Anastase (Karlovcy) et la *Société palestinienne* (1).

La basilique du SAINT-SÉPULCRE menaçant ruine, un comité international et interecclésiastique s'est constitué pour sa restauration.

Pologne. — On a fêté les 25 ans d'épiscopat du MÉTROPOLITE DENYS, consacré évêque-vicaire de Kremenec en 1913.

Roumanie. — Le 15 mars 1938, le Saint-Synode a approuvé une nouvelle procédure pour la DISSOLUTION DU MARIAGE. L'ordinaire ne pourra la prononcer que dans trois cas : 1) adultère ; 2) entrée au monastère ; 3) apostasie du christianisme. Le 18 mars il a passé un nouveau règlement pour l'ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE et de séminaire.

Trois ecclésiastiques font partie du NOUVEAU MINISTÈRE : le patriarche Miron est président du conseil ; Mgr Nicolas Colan (Cluj) ministre de l'éducation nationale, des cultes et des arts ; le R. P. Nae Popescu sous-secrétaire aux cultes et aux arts.

L'archimandrite EFREM ENACESCU a été nommé, le 23 février, évêque-vicaire et remplaçant de l'archevêché et de la métropole de Chișinău, et a été installé le 6 mars. Le 8 mai, inauguration de l'INSTITUT FRANÇAIS DES ÉTUDES BYZANTINES à Bucarest.

(1) *Vz*, 15 avril.

Le 3 avril à l'Association catholique italienne pour l'Orient chrétien, S. Ém. le cardinal Tisserant a fait une conférence sur la « Roumanie et les Roumains unis » qui a relevé un certain manque d'ordre dans la vie ecclésiastique ressenti d'autant plus vivement que le clergé est marié (1).

Relations interorthodoxes. — Le 1er mars, M. Metaxas, premier ministre de Grèce, et M. Comnène, ministre des affaires étrangères de Roumanie, revenant d'Ankara, où ils avaient assisté au conseil de l'Entente balkanique, firent visite au PHANAR à S. S. le patriarche Benjamin. Reçus avec les honneurs que le protocole réserve à leur dignité, ils s'entretinrent longuement avec le Patriarche et l'assurèrent de leurs sentiments de vénération envers la Grande Église.

Le Saint-Synode d'Alexandrie, réuni pour sa session de printemps, a formulé un vœu pour la réunion prochaine d'un SYNODE INTERORTHODOXE, qu'il considère comme urgente. A ce propos la presse religieuse d'Athènes fait remarquer que durant l'année 1937 le Saint-Synode de l'Église hellène avait attiré l'attention du patriarcat œcuménique sur la nécessité de semblable convocation. Notons enfin que dans un article publié par l'*Orthodoxia*, Mgr Gennade, métropolite d'Héliopolis, étudie la question des Églises orthodoxes autocéphales et le problème de leur unité et de leur collaboration.

Vieux-catholicisme. — Son XIVe congrès aura lieu à Zurich du 25 au 29 août. La *Christkatholische Kirche der Schweiz* publie un appel à l'Union d'Utrecht et aux Églises sympathisantes. Les principaux sujets d'études sont fixés : 1) le renouveau de l'ancienne piété catholique dans le catholicisme romain et dans le protestantisme : quelles sont les conclusions que le vieux-catholicisme peut en tirer ? 2) l'at-

(1) *Oss. rom.*, 4-5 avril.

titude vieille-catholique envers les Églises amies et le mouvement œcuménique (1).

Calvinisme mondial. — Du 6 au 11 juillet aura lieu le congrès mondial calviniste à ÉDIMBOURG sous la présidence du professeur Donald Macklin. Thème principal : la foi réformée dans son action éthique dans la vie de la personne, de la famille et de la société humaine.

Méthodisme mondial. — Le 25 mai après-midi à Londres, *St. Paul's*, l'archevêque de Cantorbéry, à un service devant rappeler celui qui suivit la célèbre conversion d'Aldersgate, prononça un sermon où il compara John Wesley à saint Paul et remercia Dieu de cela. Le Président de la conférence méthodiste prit une part active au service (2). En Amérique, pour fêter la mémoire de Wesley, anglicans, presbytériens et baptistes du Nord s'associent (3).

Relations interconfessionnelles. — GÉNÉRALITÉS. — Le manque de place nous empêche de revenir sur les détails de l'OCTAVE de janvier ; on pourra les trouver dans *Œcumenica* d'avril (de la plume de l'abbé Couturier lui-même), et dans *The Lamp*, nº 5 et 6. Le concile de Karlovcy s'est opposé cette année à l'Octave par suite du caractère « catholicisant » qu'elle porte et des complications canoniques dont l'archevêque Tichon de Berlin, son principal partisan, a été l'objet (4). Au Mont-Athos, l'archimandrite Eugène de la celle de Saint-Michel Archange l'a observée avec sa communauté.

Quant aux prières pour l'unité de l'ASCENSION à la PENTECÔTE, le comité de continuation de *Faith and Order* a envoyé son appel pour la semaine du 29 mai au 5 juin lequel comprend une action de grâces pour les conférences

(1) *Int. kirchl. Zeitsch.*, 1938, nº 1. (2) *CT*, 25 mai, 611. (3) *Fed. Coun. Bull.*, mai. (4) *CŽ*, nº 1.

d'Oxford et d'Édimbourg, et une prière pour que Dieu continue à protéger ces mouvements. *CT* du 27 mai, publie en une page spéciale les participations de l'anglicanisme à la neuvaine.

A l'Église de l'Annonciation (Londres) des sermons seront prononcés par l'archevêque Nestor de Mandchourie (orthodoxe), le Père Thomas de l'Église syrienne orthodoxe de l'Inde méridionale et le patriarche des Assyriens, Mar Shimun. Dans le même numéro et à ce même propos un article caractéristique, *The Anglican Way*.

En Amérique le *Federal Council's Committee on Worship* a fixé, pour se conformer aux directives d'Édimbourg, le *Christian Unity Sunday* au dimanche de la Pentecôte, 5 juin (*Bull.*, mai, p. 12).

Les associations catholiques de jeunesses ont été invitées au CONGRÈS MONDIAL DE LA JEUNESSE qui se tiendra à New-York du 18 au 25 août. *Pax Romana* (Fribourg en Suisse) dans sa réponse négative rappelle les directives données aux diocésains de Fribourg en 1936 à l'occasion du congrès précédent réuni à Genève (*Tablet*, 21 mai, 663). Réponse négative aussi de la part de la jeunesse féminine catholique de Belgique (*ibid.*, et *La Croix* (Paris), 10 mai). Les deux réponses ne mettent pas en cause les intentions, mais bien les faits.

L'entrevue de Mgr Bučys et du métropolite Éleuthère mentionnée dans la dernière chronique (p. 181) a paru *in extenso* dans *Biserica ortodoxă română*, nº 1-4, p. 188-92.

ENTRE ANGLICANS ET ORTHODOXES. — La polémique autour du Rapport sur la Doctrine dans l'Église d'Angleterre et du schéma d'union avec les Églises libres continue. Notre *Bulletin* a signalé et signalera les articles d'intérêt général, et des Notes dans ce même fascicule en parlent dans le plan qui est le nôtre. Une protestation et mise au point a été lancée par le *Catholic Advisory Council*, signée par 13 organisations anglo-catholiques (1).

(1) *In extenso* dans *The Pilot*, mai 1938.

Deux grandes figures du rapprochement anglo-orthodoxe viennent de mourir : Le 2 avril, le Dr Walter Howard Frere, président de la *Fellowship* des SS. Alban et Serge, membre de la célèbre *Community of the Resurrection* (Mirfield, fondée par Charles Gore) dont il a été le supérieur de 1902 à 1913 et de 1916 à 1922, évêque anglican de Truro (Cornouailles) de 1923 à 1935, membre très en vue des Conversations de Malines, sur lesquelles il a publié un livre (cfr *Ir*, 12 (1935), 486), le défunt était un savant, un grand seigneur et un moine. Nous comptons lui consacrer une notice plus longue bientôt. *CT* du 8 avril publie plusieurs intéressants nécrologes.

Le 20 mars, le Dr Frank Gavin, né en 1890, figure extraordinaire, polyglotte et encyclopédique de l'Église épiscopalienne d'Amérique, dont on l'a souvent appelé l'ambassadeur auprès des autres corps chrétiens. Sa fonction plus modeste était le professorat d'histoire ecclésiastique au *General Theological Seminary*. Mais son activité immense a débordé dans tous les pays (dans l'Orient chrétien surtout dont il a révélé en Amérique les richesses ; dernièrement a été rééditée son étude sur la pensée orthodoxe grecque, cfr *Bulletin*, 1937, n° 149). Tous les nécrologes font ressortir à côté de ses qualités d'intellectuel, ses qualités humaines et pastorales (1). Beaucoup d'orthodoxes assistèrent à ses funérailles, un office funèbre à sa mémoire fut célébré à la cathédrale orthodoxe de New-York et à Paris.

Il est intéressant de citer l'avis d'un théologien grec qui avait été son élève à New-York : « Sa mémoire nous restera comme celle d'un homme idéal, d'un vrai prêtre du Christ et d'un grand savant » ; et celui du professeur H. Alivisatos : « La mort du Dr Gavin crée un vide irréparable dans les milieux ecclésiastiques » (2).

(1) *LC*, 30 mars, 6 avril, 429 ; *Amer. Church Monthly*, mai.
(2) *LC*, 11 mai, 559.

La Fellowship des SS. Alban et Serge tiendra sa réunion annuelle à High Leigh, Hoddesdon, du 4 au 7 juillet et aura pour sujet : « La Vision d'unité » (Édimbourg 1937-Lambeth 1940) ; elle aura pour but de stimuler l'étude du rapprochement entre l'Orient et l'Occident chrétiens. Le nouveau président à la place du Dr Frere décédé, est le Dr Rawlinson, évêque anglican de Derby.

A Sydney, le Dr Mowll, archevêque anglican, s'est rendu à la cathédrale orthodoxe de la ville le jour de Pâques orthodoxe, 24 avril, et y a été reçu par Mgr Timotheos Evangelinidès, métropolite orthodoxe grec d'Australie. Les paroles prononcées à cette occasion ont souligné l'accroissement de l'amitié anglo-orthodoxe (1).

A Bruxelles, le 1er mai, remise d'une panaghia (ou enkolpion, insigne épiscopale) de la part de l'archevêque orthodoxe, Alexandre, à l'évêque anglican de Fulham, Dr Battey, en tournée épiscopale. Il a été souligné que ce geste n'était pas de pure courtoisie, mais avait une valeur profondément ecclésiastique (2).

Dans le Proche-Orient : le lundi 25 avril, consécration par le Dr W. Temple, archevêque anglican d'York, d'une nouvelle cathédrale au Caire : « le plus grand événement de l'histoire de l'Église d'Angleterre en Égypte » (3). Le 17 avril, visite à Athènes du Dr Temple à l'occasion du centenaire de l'église anglicane de la ville (4).

Entre orthodoxes et protestants. — Des rencontres ont eu lieu dans le temple protestant de Montrouge, l'une en janvier avec cultes orthodoxe et protestant, la seconde en avril consacrée aux questions du Mouvement œcuméni-

(1) *CT*, 20 mai, 596. (2) *Id.*, 6 mai, 525. (3) *Id.*, 29 avril. (4) *Id.*, 22 avril, 467.

que (Parole de Dieu expliquée par un orthodoxe et un protestant et culte orthodoxe) (1).

Lemgo a été de nouveau le siège, du 7 au 9 mai, d'une réunion de la RUSSISCHE BRUDERHILFE, à caractère de journées d'études. On étudia la situation religieuse en URSS. Les hôtes orthodoxes ecclésiastiques étaient l'archimandrite Jean Šachovskoj et l'archiprêtre Prozorov, de Berlin (2).

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE. — 54 délégués représentant 30 Églises et 20 nations, réunis à Utrecht du 9 au 13 mai, ont approuvé à l'unanimité le projet du CONSEIL ŒCUMÉNIQUE des Églises prévu l'an passé à Oxford et Édimbourg (cfr *Ir*, 14 (1937), 395 suiv. ; surtout 410) qui sera soumis à l'approbation des Églises. La base de la foi en Jésus-Christ, Dieu et Sauveur, et l'absence de tout pouvoir législatif sur les Églises ont été spécifiées. Un comité de 28 prolongera les travaux de la conférence, ayant pour président le Dr Temple et pour secrétaire général le Dr Visser 't Hooft.

Avant la conférence des voix reprenant les réserves qui ont été exposées dans la chronique de l'année passée, se sont fait entendre. Ainsi dans l'*Amer. Church Monthly* (1938, n°4, 152-3) on exprime les craintes que le Conseil n'ait un caractère exclusivement protestant ; que par là il n'amène une rupture intérieure dans l'équilibre des tendances divergentes au sein de l'anglicanisme ; que le Mouvement œcuménique ne devienne trop activiste aux dépens de la théologie.

Les délégués orthodoxes étaient : le métropolite Germanos de Thyatire qui donna une solennelle bénédiction en grec à la cérémonie du 9 mai soir à la cathédrale protestante ; l'évêque Irénée de Novi-Sad ; le Dr S. Zankov ; le R. P. Jean Trutia du diocèse roumain d'Amérique (3).

Le comité de continuation de FAITH AND ORDER se réunira en Suisse du 29 août au 1er septembre. Il devra décider s'il doit se lier plus étroitement au mouvement *Life and Work*.

(1) *SŒPI*, n° 21 ; *S*, n° 17-18. (2) *Eine Herde und ein Hirt*, n° 21.
(3) *SŒPI*, n° 23 et 25.

CŽ publie dans son nº 1, des extraits du rapport de son délégué, l'évêque Séraphim (Lade) aux conférences d'Oxford et d'Édimbourg.

Il fait ressortir le rôle des orthodoxes : « Les délégués orthodoxes ouvrirent aux membres des conférences la richesse et la beauté de l'Orthodoxie, les dogmes sacrés de la piété, et par là s'acquittèrent d'une haute mission, surtout nécessaire à l'heure actuelle, quand le monde hétérodoxe, recherchant la vérité du Christ, s'adresse dans la personne de ses meilleurs représentants aussi à l'Orient orthodoxe ». Le rapport conclut à l'utilité d'envoyer des représentants du concile de Karlovcy aux futures conférences du mouvement de Lausanne.

Le SÉMINAIRE ŒCUMÉNIQUE se tiendra à Genève du 25 juillet au 10 août avec la participation des docteurs : M. Dibelius (Heidelberg), W. Pauck (Chicago), G. van der Leeuw (Groningue), Leenhard (Genève), P. Barth (Berne), Visser 't Hooft (Genève), H. Lilje (Berlin), Sommerlath (Leipzig), H. Schoenfeld (Genève), G. Thelin (Genève), S. Zankov (Sofia), Carpenter (Exeter), A. Keller (Genève), Richards (Lancaster) et E. Thurneysen (Bâle). Son sujet : l'Église.

Il faut signaler ici, plutôt que dans la bibliographie, deux petits volumes édités par la S. C. M. Press de Londres, parce que leur valeur est passagère et anecdotique.

ERIC FENN, *That They Go Forward* (in-12, 104 p.), veut présenter les résultats de la conférence d'Oxford à un lecteur d'environ 25 ans et qui n'aurait pas le goût d'aller aux volumes exposant ses résultats en détail et dont l'analyse sera prochainement donnée dans notre bibliographie. L'auteur a très bien réalisé son but et la lecture captivante de son opuscule éveillera, espérons-le, le désir chez le lecteur âgé de 25 ans ou plus d'aller encore aux sources.

HUGH MARTIN, *Edinburgh*, 1937 (in-12, 99 p.), voudrait donner conformément au mandat reçu, un tableau vivant de la conférence d'Édimbourg. Même ceux qui préfèrent lire le *Rapport* officiel (*Bull.*, nº 234) en attendant la publication des *Actes*, trouveront ici des détails saisis sur le vif.

Unionisme. — Nous sommes heureux d'annoncer un

événement pour l'unionisme catholique : vient de paraître 100 ans après la mort de Mœhler, une nouvelle traduction de son *L'Unité dans l'Église ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles*, 344 p., prix 38 fr., dans la collection « Unam Sanctam » qui se définit elle-même comme « un effort de pensée en vue d'une théologie vraiment large, vivante, sérieuse » (Paris, Éd. du Cerf). Cette définition se vérifie jusqu'à présent : nous donnons plus bas une recension du premier volume de la collection, et on annonce déjà prochainement un troisième volume *Catholicisme : les aspects sociaux du dogme* par le R. P. de LUBAC, S. J.

Dans la revue *Colosseum*, avril 1938 (Londres, Sheed et Ward), CH. DAWSON publie un article : *The Social Factor in the Problem of Christian Unity*, social étant pris dans son sens très large ; ce facteur, trop ignoré des unionistes d'après l'auteur, a joué un très grand rôle dans l'histoire des divisions chrétiennes. Actuellement il aurait moins de répercussions dans le domaine religieux, et l'union entre chrétiens rencontrerait donc moins d'obstacles, leur foi étant plus pure.

La revue du professeur Heiler, *Eine heilige Kirche* a heureusement repris son cours et son service à la théologie unioniste.

Le premier fascicule de 1938 (nº 1-4) particulièrement dense comprend entre autres des articles critiques du professeur A. RADEMACHER et du Pfarrer A. FISCHER sur *Der Katholizismus, sein Stirb und Werde* dont notre bibliographie aura à s'occuper, et du professeur HEILER lui-même sur deux livres catholiques unionistes : celui du professeur Rademacher (cfr *Ir*, 14 (1937), 465) et celui du R. P. Congar, qui est analysé dans ce même fascicule. La partie bibliographique présente, comme d'habitude, un grand intérêt. Le second fascicule (nº 5-7) comprend des articles sur l'état des Églises non-allemandes.

Œcumenica a revêtu dans sa cinquième année une robe d'espérance qui, nous espérons aussi, sera efficace.

Parmi ses articles : *Prière et réunion*, pièce typique du mysticisme

unioniste qui naît autour de l'Octave de janvier et qui aura à vaincre deux pièges : le sentimentalisme et un certain caractère « désincarné monophysique » ; un article du P. Hebert sur le livre du P. Congar « qui est un grand livre » ; un résumé de la *Succession apostolique* du pasteur Paquier dont l'analyse est donnée plus bas. Parmi les chroniques : une chronique suédoise qui sera régulièrement tenue par le Dr Rosendal d'Osby, inspirateur du mouvement liturgique de sa patrie.

La revue de R. Guardini, *Die Schildgenossen* (Werkbandverlag, Wurzbourg) a consacré son cahier d'août-septembre 1937 à des sujets du christianisme oriental et russe. Les articles sont signés de L. Kobilinski-Ellis, V. Iljin, B. Zajcev et compris dans le sens de Vladimir Solovjev interprété par le Dr Kobilinski-Ellis. Les unionistes plus anciens ne pourront s'empêcher de penser au défunt *Westöstlicher Weg* (cfr *Ir*, 1929, 30, 31).

MYSTAGOGIE DE SAINT MAXIME (1)

On voit : dans la première entrée, — le rejet de l'incrédulité, l'augmentation de la foi, la diminution de la malice, le progrès de la vertu, la disparition de l'ignorance, le développement de la gnose ; par l'audition des paroles divines, — les habitudes et les dispositions fermes et immuables des choses qui viennent d'être dites, c'est-à-dire de la foi, de la vertu et de la gnose ; par les chants divins qui les suivent, — le consentement délibéré de l'âme à la vertu et la jouissance et la joie intellectuelle que ceux-ci font naître en elle ; par la lecture sacrée du saint Évangile, — l'achèvement de la pensée terrestre en tant que monde sensible ; et puis par la fermeture des portes, — le passage et la transformation de l'âme de ce monde corruptible au monde intelligible, par laquelle transformation, ayant fermé les sensations comme des portes, elle rend celles-ci pures des fantasmes du péché ; par l'entrée des saints mystères, — les plus parfaits, plus mystiques et nouveaux enseignement et gnose de l'économie de Dieu à notre égard ; par le divin baiser, — l'identité de concordance de pensée, de concordance de volonté et de charité de tous avec tous, et de chacun avec soi-même d'abord, et avec Dieu ; par la confession du symbole de la foi, — la digne action de grâces pour les modes surprenants de notre salut ; par le Trisaghion, — l'union avec les anges saints et l'élévation au même honneur, et l'incessable et consonnante vigueur de la doxologie « sanctifiante » de Dieu ; — par la prière par laquelle nous sommes censés dignes d'appeler Dieu Père, — la plus véritable adoption dans la grâce du Saint-Esprit ; par le « Un seul saint » et ce qui suit, — la grâce et la « familiarité » qui nous unissent avec Dieu Lui-même ; par la sainte communion des incontaminés et vivifiants mystères, — la communauté et l'identité avec

(1) Cfr *Irénikon*, 13 (1936), 466-472 ; 595-597 ; 717-720 ; 14 (1937), 66-69 ; 182-185 ; 282-284 ; 444-448 ; 15 (1938), 71-74 ; 185-186.

Lui, reçues d'après la participation par similitude, par laquelle l'homme est censé digne de devenir d'homme, dieu. Car, à ces dons du Saint-Esprit, dont nous croyons participer ici dans la vie présente selon la grâce dans la foi, nous avons la confiance de pouvoir participer (après avoir gardé pour autant que possible les commandements) dans le siècle futur en toute vérité dans la réalité même, selon l'espérance inébranlable de notre foi et selon la promesse stable et inviolable de ce qui a été annoncé, passant de la grâce qui est dans la foi à la grâce selon la vision, lorsque en effet notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ nous transformera en Lui-même, en nous enlevant les signes de corruption, et lorsqu'Il nous gratifiera des mystères originels qui nous ont été préfigurés par les symboles sensibles d'ici-bas.

Pour en faciliter la mémoire, si besoin, nous voudrions, en le parcourant brièvement, ainsi récapituler la portée de tout ce qui vient d'être dit :

La sainte église est le type, comme il a été dit, et l'image de Dieu, car comme Il opère, selon sa puissance infinie et sa sagesse, une unification inconfuse des différentes essences des êtres, en se les rattachant au plus intime de son être,celle-ci unifie les fidèles entre eux selon une même grâce et vocation de la foi, — les actifs et vertueux selon une même identité de proposition, les contemplatifs et gnostiques en plus selon une infrangible et indivisible concorde d'esprit.

Du monde, tant intelligible que sensible, elle est le type, ayant comme symbole du monde intelligible le sanctuaire, du sensible, la nef.

Elle est de nouveau image de l'homme pour autant qu'elle représente l'âme par le sanctuaire, le corps par la nef. Elle est également type et image de l'âme considérée en elle-même, parce qu'elle possède par le sanctuaire la gloire de la partie contemplative, et par la nef l'ornement de la partie active.

La première entrée de la sainte synaxe qui s'accomplit en elle signifie : en général, la première parousie de notre Dieu ; et spécialement, la conversion par Lui et avec Lui de ceux qui sont conduits de l'incroyance à la foi et du mal à la vertu, ainsi que de l'ignorance à la gnose.

Les lectures qui ont lieu après elle indiquent : en général, les

volontés et décisions divines d'après lesquelles tous doivent se former et se conduire ; — mais spécialement, l'enseignement et le progrès des fidèles dans la foi, et la ferme disposition des actifs dans la vertu, d'après laquelle, se conformant à la loi divine des commandements, ils s'opposent virilement et imperturbablement aux ruses du diable et poursuivent les puissances adverses ; — et encore, l'état contemplatif des gnostiques, selon lequel, recueillant, pour autant qu'il leur est possible, les raisons spirituelles des choses sensibles et de la providence à leur égard, ils sont emportés sans erreur vers la vérité.

Les mélismes divins des chants indiquent la jouissance et la joie divines qui naissent dans les âmes de tous, dans lesquelles mystiquement réconfortées elles oublient les peines passées de la vertu et sont rajeunies pour le vigoureux désir des biens divins et incorruptibles encore à atteindre.

Le saint Évangile est : en général, le symbole de l'accomplissement de ce siècle ; — spécialement, il indique la disparition complète de l'antique erreur dans ceux qui ont cru, la mortification des actifs et l'achèvement de la loi et de toute pensée selon la chair ; — d'autre part, le recueillement et l'élévation des gnostiques à partir des nombreuses et différentes raisons, à travers l'accomplissement et l'atteinte de la plus vaste et variée contemplation naturelle, jusqu'à la raison la plus compréhensive.

La descente du grand prêtre du trône, et le renvoi des catéchumènes indique : en général, la seconde parousie du ciel de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ et la séparation des pécheurs d'avec les saints et la juste rétribution selon la dignité de chacun ; — spécialement, la complète certitude des croyants dans la foi, causée par le Dieu et Logos devenu présent invisiblement, par laquelle certitude chaque pensée qui boite encore de quelque sorte par rapport à la foi, est renvoyée d'eux comme le sont les catéchumènes ; — chez les actifs la parfaite apathie, par laquelle toute pensée mélangée de passion et non illuminée est éloignée de l'âme ; chez les gnostiques la science compréhensive des choses connues, par laquelle toutes les images des choses matérielles sont chassées de l'âme.

(A suivre).

Notes et Documents.

CHRÉTIENS DÉSUNIS

Nous sommes très en retard pour présenter ici le premier volume de la collection *Unam Sanctam*, d'autant plus que ce volume traite d'un problème qui nous intéresse spécialement (1). Notre première intention, et c'est là notre excuse, était de lui consacrer un article, et bien que cette intention ne soit pas abandonnée, nous ne voulons plus attendre sa réalisation trop longue pour dire brièvement ce que nous pensons du volume, d'une manière qui aura peut-être gagné en réflexion ce qu'elle a perdu en actualité. En l'année « œcuménique » 1937 (Oxford, Édimbourg), le R. P. Congar, conscient de la fonction que remplit le théologien dans l'Église catholique (p. XIV), « saisi par l'angoisse de l'unité à retrouver » (p. 3), a voulu donner, au prix d'un grand effort, ayant « reçu — pas des hommes — le courage et les forces pour n'en pas être accablé » (p. XV), une solution catholique du problème œcuménique. Se soumettant d'avance à tout jugement de l'Église, il n'a pas hésité de se faire son porte-voix, préférant faire quelque chose plutôt que rien, bien que l'Église dans ce domaine craigne « de ne pouvoir se définir elle-même ni se présenter adéquatement » (p. 180). Le noyau du livre sont les conférences que son auteur a faites à Montmartre pendant l'Octave pour l'Unité, de janvier 1936 (cfr *Irén.*, 12 (1935), 647) pour définir les bases, la nature et les conditions de l'« œcuménisme » catholique. La distribution de la matière est restée la même, mais la matière a été pensée, fouillée, travaillée et farcie de citations et de références. Après un aperçu synthétique sur *ce que présentent nos divisions* (histoire, actualité), viennent des exposés sur la *Nature de l'Église* (Unité, dont une partie a paru dans *Irén.*, 14 (1937), 131-146 ; Catholicité), sur *l'idéologie de Stockholm et le Mouvement œcuménique*, sur *la conception angli-*

(1) M.-J. Congar, *Chrétiens désunis* Principes d'un « œcuménisme » catholique. Paris, Éd. du Cerf, 1937 ; in-8, XIX-404 p., 40 fr.

cane de l'Unité, sur *une ecclésiologie orthodoxe*, sur *ce que sont au regard de l'unique Église les chrétiens dissidents*, sur *les grandes lignes d'un programme concret d'« œcuménisme » catholique* ; puis 6 appendices. Fidèle à l'esprit de sa tradition le P. Congar a voulu faire d'abord œuvre de théologien et juger à partir de principes (ce qui distingue *intentionnellement* son livre de celui du prof. A. RADEMACHER, cfr *Irén.*, 14 (1937), 465). Ces principes sont l'Unité et la Catholicité de l'Église. Leur théologie est un modèle du genre déductif : quelques vérités révélées, premiers principes de la science théologique, sont explicitées jusqu'à épuisement, joliment, agréablement pour la logique, et d'une façon très occidentale (ainsi l'âme de l'Église étant les dons surnaturels créés), sinon française. Je ne répéterai pas ici ce que j'ai dit ailleurs de la théologie irénique. Bien que le genre théologique en question dépasse de loin la « théologie de Denzinger » (p. 34), dont l'A. connaît les dangers, et bien que celui-ci soit dans la ligne de l'irénisme, les deux chapitres en question ne sont pas encore assez « iréniques » à mon sens. Et en voici la conséquence principale : les déductions deviennent très peu convaincantes, appartenant au genre « convenance », quand les principes sont appliqués au concret, à la sociologie et à l'anthropologie (il n'y a pas de communauté qui ne soit société, p. 125 ; j'avoue ne pas du tout comprendre les relations *actuelles* entre les deux Adam, p. 146, 232 et la première planche) et à la critique des ecclésiologies anglicane et orthodoxe. Le P. C. semble se rendre compte de cette lacune : « L'ensemble de ce que nous avons dit a une valeur théologique et un intérêt de confrontation relativement indépendants d'une enquête historique. Plutôt que de faire juger faible une preuve que nous n'avons pas le loisir d'établir sérieusement, nous préférons sur ce point, renvoyer à d'autres travaux » (p. 247). Je crois cette indépendance beaucoup moins relative et les autres travaux à peine existants. L'iréniste devrait, s'il est proprement théologien, avant de dresser des synthèses et prononcer des jugements, chercher le loisir d'établir sérieusement les bases historiques et traditionnelles du problème. La lacune consciente de la théologie de notre A. lui a fait omettre dans ses *principes*, le *principe* primordial (surtout dans l'« œcuménisme » envers les anglicans et les orthodoxes) de l'Apostolicité, qui a été souvent négligé par les apologètes catholiques à cause des difficultés d'érudition et de présentation qu'il comporte (cfr G. THILS, *Les Notes de l'Église*, 1937, p. 279). Dans la perspective de l'Apostolicité, le problème du magistère hiérarchique sortirait du domaine apologétique (où il semble encore rangé par le P. C., p. ex.

p. 232) et entrerait dans celui de la théologie œcuménique dont il est, je crois, le problème crucial. D'ailleurs le genre théologique adopté par le P. C. ne le met pas en posture trop favorable pour reprocher aux orthodoxes « la difficulté de se soumettre à un *donné* et de plier la puissance de construction spéculative à des textes ou à des faits » (p. 273). Les chapitres VII et VIII étant par nature généraux pâtissent moins des lacunes de méthode signalées plus haut. Ils me paraissent les plus intéressants, spécialement les conclusions sur l'« œcuménisme » catholique (p. 306) qui sont la quintessence du livre et sa justification. La critique que nous nous permettons en toute amitié pour le bien de la cause, ne voudrait pas voiler les grandes qualités de *Chrétiens désunis*, livre jusqu'ici unique dans son genre bien que non entièrement original : il réunit une quantité quasi illimitée de renseignements et d'idées qu'on trouvait dispersés et moins explicités avant lui, et représente ainsi une *Introduction* catholique aux études œcuméniques indispensable à tout unioniste d'abord, à tout homme religieusement cultivé, ensuite. Si cet ouvrage ne passera avant longtemps — et je crois qu'il en sera ainsi — c'est moins par ses jugements (que F. Heiler, p. ex., trouve injustes envers Söderblom et le Mouvement de Stockholm, *Eine heilige Kirche*, janvier-avril 1938) et ses principes, dans la définition desquels, comme l'A. lui-même a prévu (p. 180) on faillit inévitablement, que par la « somme » qu'il représente. Le succès ne s'est pas laissé attendre. Les recensions louangeuses viennent de tout côté (ainsi dans *Blackfriars* le P. White, O. P. n'a pas hésité d'écrire que si le livre est dûment assimilé il pourrait bien « marquer un tournant dans l'histoire du christianisme... » oct., p. 787), et les traductions s'annoncent. Le succès est d'autant plus heureux que le motif qui a poussé le P. Congar à écrire : « faire quelque chose plutôt que rien du tout » appartient à la catégorie des motifs qui courent grand risque. En effet, à vouloir *à tout prix* faire avancer une cause aussi délicate que l'« œcuménisme », on risquerait fort de la faire reculer. Un groupe nombreux de chrétiens trouve qu'elle a avancé grâce au présent livre ; il n'y a lieu que de se réjouir. D. C. Lialine.

ÉGLISE ET LITURGIE

Irénikon a déjà maintes fois signalé les opuscules de cette sympathique collection (1). Plutôt que d'aligner encore le dernier fasci-

(1) 13 (1936), 344 ; 14 (1937), 469.

cule paru sur les rayons moins personnels de notre bibliographie, il nous a semblé utile de le signaler avec un peu plus de relief, non point tellement à cause de son contenu mais surtout en raison du mouvement qu'il représente. *Église et Liturgie* n'est pas seulement un titre en librairie, c'est une vie nouvelle qui s'est levée parmi quelques pasteurs du canton de Vaud (Suisse romande). « Maintenir la foi intégrale et travailler à une complète rénovation liturgique dans le pays vaudois ; proposer la foi en Jésus-Christ formulée dans le symbole des Apôtres et dans celui de Nicée ; rendre au culte public son caractère de service divin, et replacer au centre du culte, comme élément essentiel, la célébration du sacrement de la sainte communion selon l'ordre et le rite de l'ancienne Église ; utiliser les trésors liturgiques des premiers siècles chrétiens ; enfin — et c'est par là surtout qu'il intéresse les lecteurs de cette revue — chercher à être en communion de foi et d'organisation avec l'Église universelle et encourager les efforts pour l'Unité chrétienne, dans un esprit œcuménique et respectueux de l'héritage spirituel de toute l'Église, insistant sur ce qui unit et non sur ce qui sépare les diverses confessions »: tel est en somme le programme d'*Église et Liturgie*.— Pour le réaliser, étant donné le milieu souvent un peu fermé des Églises réformées à caractère régional, il a fallu une levée de forces jeunes, intelligentes, pures et droites, soucieuses de regarder au loin, dans le passé et dans le présent, sachant avec audace affronter maint péril. Il semble bien que le petit foyer d'énergie qui s'est constitué dans la région de Lausanne soit rempli de belles promesses. On l'a signalé déjà (1), et c'est une joie pour nous que de faire connaître ces généreux efforts. Encore discret, mais bien vivace, le mouvement *Église et Liturgie* s'imposera vite, croyons-nous, comme un élément robuste de la restauration chrétienne et du travail pour l'Unité.

Le dernier fascicule de la collection est consacré au problème de la succession apostolique. Lié à tous les éléments institutionnels qui composent la liturgie qui est le point de mire des efforts intérieurs du nouveau groupement, il devait forcément être abordé. M. le pasteur Paquier l'a étudié avec beaucoup de finesse et avec une sympathique avidité. La 1re partie de son étude (point de vue historique) rejoint substantiellement les conclusions des exégètes modernes, sur le double ministère de l'Église primitive : le ministère institutionnel du collège des douze, destiné à se transmettre, et le ministère intransmissible du charisme prophétique. Dans la

(1) M.-J. Congar, *Chrétiens désunis*. Paris, 1937, p. 195.

2e partie (théologique), l'A. tente d'établir la transcendance de l'apostolicité sur le point de vue d'apparence trop juridique de l'Église romaine, et, reconnaissant que Calvin a voulu reconstituer l'apostolicité sur le point de vue trop exclusivement juridique de l'Église apostolique « sans les apôtres », recherche quelles seraient les conditions d'un succédané présent du charisme « prophétique » sacramentalement efficace. La 3e partie (point de vue ecclésiastique), expose un plan de restitution de l'apostolicité dans l'Église vaudoise.

Il y aurait sur ce travail, on le sent, bien des remarques à faire : L'intention y est du reste plus louable que les arguments, souvent faibles, et que les conclusions peu fondées. Un théologien catholique aurait à en discuter bien des points. Mais notre but n'a été ici que de signaler l'ouvrage, et de signaler en même temps la nostalgie intense de la succession apostolique, élément si important du mystère de l'Église, et qui travaille en ce moment le jeune groupement des pasteurs vaudois.

D. O. R.

UN PROGRAMME D'ŒCUMÉNISME

Doctrine in the Church of England. The Report of the Commission on Christian Doctrine, appointed by the Archbishops of Canterbury and York in 1922. — Londres, S. P. C. K., 1938 ; in-8, 242 p.

D'autres revues analyseront le contenu dogmatique de cet ouvrage et en apprécieront la valeur au point de vue de la doctrine catholique *(Blackfriars*, 19 (1938), p. 163) ; nous voudrions indiquer sa place dans le Mouvement œcuménique par un rapprochement avec trois autres ouvrages : I désignera l'ouvrage ci-dessus ; II, *Rapport de la deuxième Conférence universelle de Foi et Constitution* (Winchester, août, 1937) ; III, S. *Boulgakoff, L'Orthodoxie*, Paris, 1932 (en anglais, *The Orthodox Church*, Londres, 1935 ; traduction intégrale du manuscrit russe raccourci en français) ; IV, M.-J. CONGAR, *Chrétiens désunis*, Paris, 1937.

Le 28 décembre 1922 les deux archevêques anglicans de Cantorbéry et d'York nommaient une Commission de 24 membres chargée « d'examiner la nature et les fondements de la doctrine chrétienne en vue de montrer jusqu'où s'étend l'accord doctrinal au sein de l'Église d'Angleterre et jusqu'où il est possible d'écarter ou de diminuer les divergences qui s'y rencontrent ». Cette Commission avec

une mission restreinte, a été présidée durant deux réunions par l'évêque d'Oxford, Dr. Burge et ensuite par le Dr. Temple, évêque de Manchester, promu depuis au siège archiépiscopal de York (1928) ; en cette qualité il a présidé la Conférence d'Édimbourg et a pris une part active dans l'élaboration du rapport de cette Conférence œcuménique (*Irénikon*, 14 (1937), p. 406 et suiv.). Il termine l'introduction à l'ouvrage étudié ici en formant le vœu que les « quatorze années de labeur de la Commission puissent contribuer à établir la paix de l'Église (universelle) » (I, p. 18).

Il est manifeste dès lors que le but poursuivi par la Commission a été élargi, qu'il cherche à fixer la base doctrinale du « mouvement spécifique de pensée et d'action, qu'on peut appeler œcuménique » (IV, p. XIII), en outre sans le dire explicitement, la Commission désire faire de la doctrine anglicane le centre de convergence de ce mouvement œcuménique, ce qui est clairement affirmé dans le Rapport d'Édimbourg et est conforme à la tendance de l'Église d'Angleterre depuis la Conférence de Lambeth de 1920. Or, de son côté le P. Bulgakov affirme : « l'Orthodoxie est le centre manifeste et caché de la vérité de toutes les confessions chrétiennes » (III, p. 271). Enfin le P. Congar étudie « les rapports des Églises dissidentes, comme Églises, à la *véritable* Église et à *son* unité... pour définir les bases, la nature et les conditions de l'œcuménisme » (IV, p. XIII), dont l'Église romaine est donc le centre. Ces trois ouvrages traitant le même sujet, l'ecclésiologie en vue du mouvement œcuménique, divergent déjà sur le but à atteindre. Ils se séparent aussi sur le point de départ de leurs investigations. La Commission pose en principe qu'aucune Église ne possède la plénitude de la vérité (I, p. 109) ; le P. Bulgakov affirme au contraire que « l'Église orthodoxe est consciente de posséder la plénitude et la pureté de la vérité » (III, p. 262) ; et le P. Congar se place sur le terrain « qu'il ne saurait y avoir de catholicisme non-romain » (IV, p. 126).

En ce qui concerne la voie ou la méthode, le P. Bulgakov trace nettement une ligne de démarcation entre l'Orthodoxie et le catholicisme : « On ne peut réaliser l'unité intégrale que par deux moyens: la « conciliarité » orthodoxe ou la monarchie ecclésiastique autoritaire » (III, p. 266)... « L'Orthodoxie ne veut soumettre personne, elle veut faire comprendre ; mais c'est ce qu'opère en dehors des efforts directs des hommes, l'Esprit-Saint qui habite l'Église » (III, p. 264). D'autre part il trace la ligne de démarcation avec les anglicans : « En dégageant un minimum abstrait, sur lequel toutes les sociétés ecclésiastiques tomberaient d'accord, on ne peut guère atteindre

l'unité ; cela ne peut être qu'un premier pas dans le chemin. Seul un rapprochement entre les Églises, fondé sur le maximum de leur bien commun peut amener le monde à l'unité réelle » (III, p. 264). « Ce n'est que dans l'Orthodoxie que les problèmes posés par les confessions trouvent une solution et une fin car c'est elle qui possède la vérité » (III, p. 265).

Qu'est-ce qui caractérise enfin la méthode de ces trois œcuménismes ? La doctrine anglicane « montre une riche variété en méthodes aussi bien d'approche que d'interprétation » (I, p. 25) ; « elle réunit dans une même communauté de culte et profession la tradition catholique, celle des réformateurs et les partisans d'une culture libre et libérale » (*ibid.*). Compréhension où plutôt « comprehensiveness » signifie chez elle nuancement, équilibre, amalgame (cfr Rapport de la Conférence d'Oxford, p. 25). — Compréhension est pour le P. Bulgakov en dehors de tout compromis ou de toute renonciation une « conciliation » de toutes les doctrines avec la doctrine orthodoxe (III, p. 93 suiv.) ; le P. Congar entend par compréhension une renonciation volontaire, une « contradiction » aux doctrines divergentes pour entrer en possession de la vérité entière (IV, p. 324).

La doctrine de l'Église anglicane exposée ici se présente donc comme un programme doctrinal de l'œcuménisme anglican ; il est dès lors utile de déterminer ses points de contact et ses divergences avec la doctrine œcuméniste orthodoxe du P. Bulgakov.

I. Accord entre l'Œcuménisme anglican et orthodoxe :

A) Accord sur des données positives : 1° Au lieu d'exposer la doctrine chrétienne dans l'ordre du développement des dogmes (ordre du symbole de Nicée, de la Somme théologique, les trois ouvrages (I, II, III) partent de la notion d'Église et de Grâce, c'est-à-dire la notion du Saint-Esprit dans son action extérieure et intérieure, pour remonter de là à la doctrine de Dieu, du péché, de la Rédemption et de la Trinité, puis revenir à la hiérarchie et aux sacrements ; I et II contiennent en outre un chapitre sur les fins dernières.

2° La doctrine est cherchée d'abord dans l'expérience religieuse et ensuite dans l'Écriture : « Nous sommes appelés à traiter ces questions au mieux à la lumière de la raison, de la science moderne, et de la tradition universelle chrétienne à laquelle se référaient nos réformateurs eux-mêmes » (I, p. 9) ; le P. Bulgakov dit de l'Église : « Elle existe en nous, non en tant qu'institution ou société, mais surtout comme une certaine évidence spirituelle, une expérience spéciale, une vie » (III, p. 4), « l'expérience immédiate et concrète de l'Église

contient le germe du dogme ; de là naît le dogme, comme une définition de la vérité par la parole et par les idées » (III, p. 99).

3° Distinction entre les doctrines essentielles et secondaires : « Les divergences de doctrine sont pour une grande part des divergences d'accentuation (emphasis) plutôt que des divergences essentielles (of substance) » (I, p. 14) ; ce qui correspond à cette affirmation : « L'Église est l'unité de la vie divine et humaine en même temps : la substance est invariable dans sa plénitude et son identité à elle-même, mais son élément vit et se développe dans le temps... elle n'est qu'une forme plus ou moins adéquate pour un contenu invariable » (III, p. 45).

4° Valeur quasi infaillible attribuée à la méthode scientifique, p. ex. à la méthode critique appliquée à la Bible : « Tous les membres de la Commission adoptent par différentes voies la méthode critique et la vigilance critique » (I, p. 23). — « De nos jours par la force des circonstances, l'étude scientifique équivaut à l'enseignement (doctrinal). L'exercice de ce droit peut être réglée par la hiérarchie, mais celle-ci ne peut pas et ne doit pas l'abolir » (III, p. 73). On trouve même des passages où la recherche scientifique serait aujourd'hui une espèce de ministère prophétique (II, p. 14 ; III, p. 74) (1).

5° Absence de doctrine obligatoire pour tous : la commission insiste sur la nécessité de libérer la doctrine anglicane des conceptions métaphysiques des Pères de l'Église et de la scolastique ; chacun est appelé à interpréter la vérité révélée « subjectivement à l'aide des notions de la philosophie moderne ; même pour des faits aussi importants que ceux de la résurrection il faut distinguer la part des sens, celle de l'interprétation subjective et celle de la vérité » (I, p. 88) ; le P. Bulgakov écrit : « Comparée à d'autres confessions, l'Orthodoxie laisse plus de liberté aux pensées théologiques personnelles, au jugement individuel dans le domaine des « opinions théologiques » (theologoumena). C'est une conséquence du fait que l'Orthodoxie, tout en sauvegardant les dogmes essentiels, nécessaires à la foi, ne connaît pas de doctrine obligatoire pour tous » (III, p. 117).

(1) Dans l'application de ce principe la doctrine anglicane va bien plus loin que la doctrine orthodoxe : elle tolère l'opinion qu'un chrétien peut croire à l'Incarnation et la Rédemption sans admettre le fait de la naissance virginale et de la résurrection. Ici se révèle la tendance moderniste de cet ouvrage (I, p. 81 et suiv.)

B) Accord sur des données négatives : Les doctrines anglicane et orthodoxe s'accordent pour rejeter des doctrines catholiques fondamentales : ce qui donne à ces deux premières doctrines un caractère « non-romain », d'après une expression reçue aujourd'hui. Voici quelques précisions : l'Église n'est pas une institution (I, p. 105 ; III, p. 1 ; cfr II, p. 10). — Personne dans l'Église n'est infaillible « ex sese » (I, p. 125 ; III, p. 80). — L'autorité dogmatique n'est pas limitée à une personne, ni aux évêques seuls, elle repose aussi sur les laïcs (I, p. 35 ; III, p. 73). — La grâce n'est pas une entité surnaturelle dans l'âme (I, p. 53 ; III, p. 150). — Rejet de la doctrine augustinienne de la Justice originelle et de la Concupiscence (I, p. 61, 69 ; II, p. 4 ; cfr III, p. 149). — Rejet du « Filioque »(III, p. 145 ; I et II passent cette doctrine sous silence, cfr I, p. 95). — Rejet de la Transsubstantiation (I, p. 169 ; III, p. 160).

II. Divergences principales entre l'Œcuménisme anglican et orthodoxe.

1º Nombre des sacrements : le baptême et l'eucharistie, appelés par les anglicans « sacrements de l'Évangile », sont les deux seuls sacrements d'institution divine (I, p. 126 ; le P. Bulgakov leur avait donné déjà l'épithète d'évangéliques, parce que institués par le Christ et indispensables à tous les chrétiens, III, p. 157) , la doctrine orthodoxe reconnaît néanmoins sept sacrements, nombre qui n'est pas « définitif » ajoute le P. Bulgakov (III, p. 156 ; cfr II, p. 23).

2º Condition de validité des sacrements : « Nous maintenons dit la doctrine anglicane, que le pouvoir d'administrer des sacrements valides dépend d'une commission (qualification), reçue dans l'ordination, d'agir au nom du Christ dans l'Église ; et nous ne pouvons admettre que cette commission n'est pas compromise par la séparation du ministre du corps de l'Église » (I, p. 134) ; il faut en outre une intention extérieure (I, p. 135). Pour les orthodoxes le ministre des sacrements doit être validement ordonné : « Là où il n'y a pas de sacerdoce il n'y a pas de sacrement » (III, p. 156) ; dans le rapport d'Édimbourg l'opposition des deux opinions est plus nettement marquée par deux déclarations parallèles (II, p. 22).

3º La présence réelle : l'accord verbal semble exister (I, p. 169 ; III, p. 160), mais les deux déclarations parallèles du rapport d'Édimbourg décèlent une divergence sur la chose elle-même (II, p. 24).

4º Le sacrifice de la Croix : pour les anglicans le sacrifice est spirituel : « La Croix exprime la parfaite oblation de soi dans la volonté humaine du Christ. Dans cette oblation de soi-même jusqu'à

la mort se consomme l'idéal de tout sacrifice » (I, p. 92) ; le P. Bulgakov écrit que Jésus-Christ a offert au Dieu de Justice un sacrifice de propitiation (III, p. 150 ; cfr II, p. 23, 24).

Rappelons de plus qu'à la conférence d'Édimbourg, Mgr Germanos de Thyatire avait au nom de la délégation orthodoxe insisté sur les divergences fondamentales entre le Rapport et l'Orthodoxie concernant notamment la « Synergie » ou le concours de la volonté à la grâce, la tradition comme seconde source de la Révélation, la visibilité de l'Église et l'unité de foi nécessaire à l'intercommunion (*Irénikon*, 14 (1937), p. 415).

La conclusion de cette note est que le rapport analysé ici, émanant de la « Commission on Christian Doctrine » n'est pas un exposé systématique de la doctrine de l'Église anglicane, « la majorité de la Commission ne désire pas un système de théologie spécifiquement anglicane » (I, p. 25), cette systématisation nuirait assurément à la « comprehensiveness » que l'anglicanisme désire sauvegarder ; elle est plutôt une base doctrinale du programme œcuménique anglican. Il pourrait en résulter ceci : au cas, comme c'est probable, où la prochaine conférence de l'épiscopat anglican donne son approbation à ce travail, l'Église d'Angleterre exercera désormais officiellement un haut patronage sur le Mouvement d'Édimbourg et le Mouvement d'Oxford, réunis prochainement sous le nom de Conseil des Églises, patronage qui existait en fait puisque les deux dernières Conférences ont été présidées respectivement par les deux archevêques de l'Église d'Angleterre.

D. Th. Belpaire.

LA PRATIQUE DE LA « COMPREHENSIVENESS »

L'Église romaine exerce son apostolat unioniste en vertu du principe que « hors d'elle il n'y a pas de salut ». L'Orthodoxie professe cette même théorie, mais elle est moins active et cherche à exposer sa théologie d'une telle manière qu'elle charme et séduise le cœur ; elle pose dans le concept de « sobornost » son unité foncière. L'anglicanisme, au contraire, est beaucoup plus relativiste et montre une large « comprehensiveness ». Sa sphère intellectuelle et spirituelle s'étend d'une part à toutes les nuances du romanisme et d'autre part elle cherche à garder un contact vivant avec les Églises évangéliques — d'où son nom de « Bridge-Church ».

On a beaucoup parlé des essais de réunion entre anglicans et catholiques, mais l'Église anglicane fait actuellement des efforts considérables pour trouver un terrain d'entente avec ses voisins « de

gauche ». Ces efforts sont visibles dans trois brochures que nous avons sous les yeux (éditées par la Stud. Chr. Mov. Press). Celles-ci sont dues à une Commission officielle patronée par l'archevêque de Cantorbéry, composée d'une part par l'archevêque d'York, presque tous les évêques anglicans et quelques personnalités en vue, pour la plupart connues de longue date de nos lecteurs, et d'autre part par une série de personnalités des *Free Churches*.

1. — 1662 *and To-Day*. Voici les grandes lignes de cette brochure : Dans la séparation, toutes les Églises ont eu leurs torts. Les temps modernes ont montré d'une façon particulièrement saisissante le mal de ces disputes entre chrétiens. « Let bygones be bygones », faisons l'examen sincère de ce qui est essentiel et ce qui est accidentel dans l'Église, cherchons l'unité spirituelle et non seulement géographique, soyons tolérants et larges d'esprit, coopérons dans ce renouveau chrétien pour l'entente entre tous les disciples du Christ, prions l'Esprit-Saint, et soyons persuadés qu'alors le rapprochement se fera, et peu à peu aussi l'union et l'unité.

2. — *Outline of a Reunion Scheme*. Cette brochure insiste, dès le début, sur la nécessité d'une union à base spirituelle et invisible et qui, nécessairement, se manifeste dans une union visible. Elle plaide la « variety in unity », c'est-à-dire non point l'*absorption* mais la libre et sincère communion. La brochure suggère toute une série de mesures pratiques pour parvenir à un rapprochement plus grand entre conformistes et non-conformistes. Beaucoup de ces suggestions paraissent extrêmement heureuses, mais on se demande aussi si l'A. n'envisage pas les choses un peu trop pragmatiquement, à posteriori, au lieu de songer, à priori et objectivement, à l'Église primitive et son développement à travers les siècles.

3. — *The Practice of Intercommunion*. Les *Free Churches* considèrent l'intercommunion comme la pratique normale pour tous ceux qui aiment le Christ sincèrement « and believe that such Intercommunion is right in principle, in accordance with the mind of Christ, whose table it is ». Tandis que certains anglicans partagent cette opinion, l'immense majorité de l'Église établie (Lambeth Conference) regarde au contraire l'intercommunion comme le *but* a atteindre plutôt que le *moyen* pour y parvenir. Ces derniers refusent donc l'intercommunion, du moins pour aussi longtemps qu'il n'y ait pas certitude que ceux qui partagent le même pain spirituel croient également aux mêmes réalités religieuses. A.

Bibliographie.

COMPTES RENDUS

Doctrine.

Leopold Ziegler. — Apollons lezte Epiphanie. Leipzig, Hegner, 1937 ; in-8, 262 p.

Lorsque les anciens voulaient honorer les vainqueurs des jeux sacrés — Pindare était maître en cet art — ils en chantaient la mythologie, racontaient leur divine naissance, ou plus habilement leur « appartenance » à un dieu. Nouveau Pindare, l'A. du présent ouvrage chante ici, en une pensée hautement philosophique et dans une langue toute personnelle, l'épinikion de Hans von Marées, le plus grand peintre peut-être de notre temps, dont il veut affirmer l'appartenance à Apollon, « le dieu des mesures et des chiffres, que les Égyptiens appelaient Toth-Hermès, les Grecs Apollon et nous Jésus-Christ ». N'est-ce pas plutôt l'A. lui-même qui est ici l'héritier des gnostiques, dont il fertilise encore et complique les cosmologies impénétrables par des idées puisées dans la science des religions comparées et dans la philosophie moderne ? D. B. S.

Joseph Vogelbacher. — An einer Jahrtausendwende. Philosophie und Leben. Fribourg en Br., Herder, 1935 ; in-8, 116 p.

Visant plus les tendances supra-personnelles que les individus, l'A. nous expose ici brièvement, et d'une façon, semble-t-il, pas trop simpliste, comment dans le dernier millénaire l'homme en est arrivé au point où il se trouve maintenant, d'avoir perdu de vue tout joint métaphysique dans l'existence des choses. L'athéisme n'est pas un nouveau courant de l'histoire, mais la dernière décadence d'une époque qui expire. Le vrai tournant historique que nous vivons déjà, c'est la réaction du nouveau millénaire. Le dernier paragraphe de cet opuscule s'intitule : Le rôle de l'Église dans l'évolution ultérieure. Aucune puissance ne pourra se charger du rôle de l'Église, pas plus qu'un crible n'est propre à puiser de l'eau.
D. T. S.

Acta secundi Congressus thomistici internationalis, 1936. (Acta pont. acad. R. S. Thomae, nov. ser., 3). Turin, Marietti, 1937 ; in-8, 586 p., 25 L.

Ce gros volume contient à peu près tout ce qui a été dit entre le 23 et

le 28 novembre 1936 au palais de la chancellerie pontificale de Rome, lors du second congrès thomiste international. Le rédacteur en est le R. P. Ch. Boyer, qui, en sa qualité de secrétaire du Congrès, conduisit avec tant de zèle et de clairvoyance les discussions de ces journées. Le sérieux de celles-ci fait que nous nous réjouissons grandement de posséder en cet ouvrage l'ensemble harmonieux des travaux des érudits renommés qui y prirent part : MM. Noël, Olgiati, Hoenen, Maritain, le R. P. Gemelli, etc. Il nous est impossible de mentionner avec plus de détail les noms des rapporteurs de toutes nationalités qui prirent part à ces journées, non plus que le titre de chacune de leurs études. Elles se divisent en trois groupes, traitant respectivement du problème de la connaissance, de la philosophie des sciences et de la philosophie de la religion. D. T. S.

Paul Siwek, S. J. — Spinoza et le panthéisme religieux. (Bibliothèque française de Philosophie, 3). Paris, Desclée de Brouwer, 1937 ; in-12, XXXII-294 p., 20 fr.

Cet ouvrage qui traite du panthéisme religieux de Spinoza — le point faible en même temps que la séduction du spinozisme — se divise en deux livres. Le 1er traite de la vie et de l'œuvre religieuse du Philosophe ; le second donne la critique du système religieux spinoziste. Le volume est préfacé par J. Maritain, et contient une introduction développée et une bibliographie très fournie. L'influence de Spinoza sur l'esprit moderne est incontestable, malgré le courage qu'il faut pour briser la coquille hiéroglyphique de sa pensée. On comprend donc pourquoi les tendances les plus opposées, comme le communisme et le libéralisme social, se réclament de lui. Étrange destinée, à la vérité, d'une idéologie qui trouva d'une part son apologiste dans un grand penseur russe comme Solovjev (lequel, on le sait, récusa dans le spinozisme tout athéisme, et en tempéra le panthéisme en raison du caractère religieux contemplatif de l'*amor Dei intellectualis*), et jouit d'autre part de la plus grande vénération des marxistes russes, qui, moins sensibles aux nuances de la réalité, ont pu tirer de son système quelques conclusions très faciles en leur faveur. — L'A. s'efforce de nous présenter la doctrine spinoziste dans « sa grandeur, sa noblesse, sa beauté », en même temps que « le malaise profond dont elle souffre ». Pour ce faire il abuse parfois des exclamations. Son travail cependant est réfléchi et sérieux. D. T. S.

A. S. Steinberg. — Die Idee der Freiheit. Ein Dostojewskij-Buch. Trad. du russe par J. Klein. Lucerne, Vita Nova, 1936 ; in-8, 160 p.

On a dit de ce livre qu'il contenait l'interprétation la plus profondément philosophique de l'œuvre de Dostoevskij. Il semble bien en tous cas, qu'une des conditions de tout premier plan ait été remplie, qui permette de justifier cette assertion, à savoir la connaissance approfondie de toute la production littéraire du grand romancier russe, connaissance qui

se révèle ici tout à fait remarquable. L'A. joue avec l'œuvre de son héros comme s'il la possédait de mémoire, et les personnages des romans apparaissent subitement à chaque détour comme autant de systèmes philosophiques. Un chapitre spécial est consacré à l'idéalisme concret de D. qui disait de lui-même : mon idéalisme est plus réaliste que leur réalisme (c'est-à-dire leur pseudo-réalisme superficiel, simpliste, ignorant de la vie). D. transforme les idées en monades actives, et les fait entrer sur la scène de la vie quotidienne, banale, qui est la vraie vie de l'homme.

C'est ici que le problème de l'autoconscience anime tout : *Cogito*, je suis libre ; *Sum*, je réalise ma liberté. « Sois humble, homme orgueilleux, la vérité n'est pas hors de toi-même, mais en toi ; cherche et trouve-toi en toi-même, et tu contempleras la vérité, ainsi tu seras libre ».

D. T. S.

Mario Casotti. — La pedagogia di Antonio Rosmini e le sue basi filosofiche. (Pubbl. della Univ. catt. del S. C., I, 24). Milan, Vita e Pensiero, 1937 ; in-8, 190 p., 12 L.

L'A. veut étudier les prémisses spéculatives de la pédagogie de Rosmini. C'est aux 2e et 3e chap. qu'il aborde ce sujet, après avoir exposé sommairement, au 1er chap., la biographie de R. en rapport avec sa pédagogie. Les deux derniers chap. sont une discussion de méthode. Il en ressort que la pédagogie de R. se présente comme un véritable édifice, solide et complet, comprenant un ensemble très organique des problèmes les plus importants de l'éducation. Dans sa conclusion, l'A. se plaît à donner au système rosminien le nom de *pédagogie de l'être* par opposition aux *pédagogies du phénomène* (soit idéaliste, naturaliste ou matérialiste). R. cherchait surtout à « révéler aux modernes l'identité substantielle de leur recherche avec la pensée traditionnelle chrétienne », et n'avait point honte de proposer comme exemple à notre génération les Pères et docteurs du christianisme antique, dans l'intégrité de leur vitalité débordante.

D. T. S.

Étienne Gilson. — Le réalisme méthodique. (Cours et documents de philosophie). Paris, Téqui, s. d. ; in-8, 104 p.

Ce volume contient cinq essais sur le problème de la connaissance, dont l'importance est toujours prépondérante dans la philosophie moderne. L'A. s'oppose à ce qu'on parle, à propos du réalisme thomiste, de réalisme médiat et immédiat. Qu'on l'appelle pré-critique, si l'on veut ; il n'est en tous cas pas un réalisme naïf, puisqu'il se fonde sur l'évidence de ses principes, se justifiant ensuite par une critique de l'idéalisme et de son impuissance de construction pour une philosophie viable. Il n'y a en soi aucune raison de supposer *a priori* que la pensée soit ou ne soit pas la condition de l'être — les anciens et les cartésiens n'ont rien à se reprocher en cette matière — mais il faudrait envisager encore le point d'aboutis-

sement. Les Grecs, avec un sûr instinct du bon chemin, n'ont pas tergiversé. Toutes ces pages sont plus ou moins de la polémique — très digne d'ailleurs — envers l'École de Louvain. La parole qui en résulte, est qu'il est nécessaire de se libérer dès maintenant de l'obsession de l'épistémologie comme condition préalable de la philosophie. D. T. S.

Étienne Gilson et Philotheus Böhner, O. F. M. — Die Geschichte der christlichen Philosophie, II et III. Paderborn, Schöningh, 1937 ; in-8, 241-620 p., 2,40 et 5 M.

Nous avons dit déjà, à propos du premier fascicule, les spécificités de cette nouvelle histoire de la philosophie (cfr *Irénikon*, 13 (1936), 748-749). Comme elle n'entend traiter que de la philosophie chrétienne, suivant la notion que donne à ce mot M. Gilson, elle se termine, avec le 3e fascicule, aux dernières influences de la scolastique : dès le jour où la philosophie moderne entre en scène et absorbe la plus grande préoccupation des penseurs, elle cesse d'être formellement chrétienne, et dès lors son histoire prend fin. Les deux fascicules présents traitent de la scolastique : 1) la *Frühscholastik* (de la renaissance carolingienne aux Victorins), 2) la *Hochscholastik* (de l'influence arabe à Maître Eckhart), 3) la *Spätscholastik* (d'Ockham à Nicolas de Cuse). — On voit que la construction de cet ouvrage, quoiqu'il veuille être scolaire et soit destiné à rendre de très grands services, en vertu surtout des citations abondantes de textes originaux, contient une « thèse ». La fortune définitive du livre dépendra de la résistance historique de celle-ci. D. O. R.

Martin Grabmann. — Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom « Nous Poiêtikos ». (Sitzungsberichte der Bayer. Akad. d. Wiss., 1936, 4). Munich, Bayer. Akad., 1936 ; in-8, 108 p.

Il s'agit ici de la dernière partie d'un gros codex de la bibliothèque universitaire de Bâle, qui contient la *question* suivante : *Utrum beatitudo consistat in intellectu agente*, etc. Mgr Grabmann expose et commente d'abord ce traité, puis le replace dans le cadre historique de la philosophie médiévale. Enfin, il donne un aperçu de la mystique allemande, vers laquelle ce petit traité semble s'orienter (*intellectus agens = abditum mentis* d'Augustin, l'étincelle de l'âme, *Seelenfünklein*). Cette étude, fort intéressante, montre une fois de plus la peine qu'ont eue les scolastiques médiévaux à donner une juste interprétation du *νοῦς ποιητικός* de la doctrine d'Aristote.

D. T. S.

Ernst Lewalter. — Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus. (Ibero-amerikanische Studien, 4). Hambourg, Ibero-amer. Institut, 1935 ; in-8, 86 p.

Étude bien documentée et bien faite sur un sujet de grande importance :

la constitution d'une « scolastique » luthérienne, à Helmstedt et Wittenberg surtout, sous l'influence de Suarez et ses contemporains, et puis sa décadence et sa proscription qui est consommée par la critique kantienne. Celle-ci a systématisé la répugnance essentielle de la pensée luthérienne envers toute théologie naturelle. D. C. L.

Gustav E. Müller. — Amerikanische Philosophie. (Frommanns Klassiker, 31). Stuttgart, Frommann, 1936 ; in-8, VIII-304 p.

Exposé complet de la philosophie américaine, écrit avec beaucoup de clarté et de fraîcheur, avec humour même parfois, cet ouvrage a tous les avantages de la parole vivante et de l'échange des idées. L'A. nous montre comment, aux États-Unis, existe une véritable philosophie classique, et non seulement quelques idées éparses et d'emprunt. Cette philosophie consiste dans une prédominance de la conception idéalistico-religieuse à tendances pratiques et moralistes. Edwards et James, Johnson et Royce, Peirce et Bowne, Emerson et Howison, Harris et même Dewey sont tous apparentés et parallèles à cette tradition européenne qui va de Platon à Augustin jusqu'à Leibniz, Kant et Hegel (p. 288). L'A. distingue 4 grandes étapes : le puritanisme, l'époque de déisme et des lumières, les systèmes panthéistico-idéalistes, et enfin le retour au finitisme (pragmatisme et réalisme critique), qui aboutit à la recherche d'une philosophie de la vie. D. T. S.

Intermediarius. — I. Die Weisheitslehre des Heiligen Graal; II. Homo Coelestis ; III. Universum ; IV. Das Grosse Zeichen. Munich, Herold, 1932, 1933 ; 2e éd. in-4, env. 120 p. par volume, 4 M. par vol., 14 M. pour les quatre.

L'A. qui veut rester anonyme, expose dans ses grandes lignes l'œuvre de la création, de la rédemption et de la sanctification de l'homme (cfr *Irén.*, 8 (1931, 85) ; mais au lieu de s'en tenir aux doctrines courantes de la philosophie religieuse et de la théologie, il fait appel à des conceptions empruntées aux mystiques comme Böhme, Silesius, Baader, ainsi qu'à V. Solovjev et aux mystiques russes. V. Solovjev était entré déjà dans cette voie mais les emprunts à la mystique et la symbolique chez lui étaient très restreints, venant en ordre subsidiaire. Ici la dépendance est plus directe, plus systématique et l'auteur croit ainsi rendre la mystique plus objective, voire plus claire. Il se rend néanmoins compte que ses lecteurs auront quelque difficulté à s'acclimater à ces nouvelles conceptions. Le premier ouvrage est une vue d'ensemble de la dépendance des mystères de la religion et de celui de la Trinité. Les suivants traitent de la Rédemption, d'abord elle-même, ensuite ce qu'elle est pour le monde qui entoure le Christ, enfin ce qu'elle est pour nous, âmes régénérées. Nous n'entrerons pas dans les détails des développements : ce serait retransposer ces conceptions dans notre mentalité courante et les déformer. Chaque lecteur

doit lire ces pages pour lui-même, lentement, les relire, les assimiler pour acquérir, nous dit Fra Tedesco, — autre pseudonyme, rédacteur de l'introduction, — la lumière qui s'en dégage. D. T. B.

Johannes Stier. — Luthers Glaube und Theologie in den Schmalkaldischen Artikeln. Gütersloh, Bertelsmann, 1937 ; in-8, 72 p.

Le IVe centenaire des Articles de Smalkalde est l'occasion de la brochure présente. Mais la vraie raison en est, dit l'A, la nécessité de faire recomprendre aux luthériens la vraie pensée du Réformateur. Si l'on excepte les deux catéchismes, les Articles de Smalkalde sont la seule source autorisée de la pensée de Luther : ils doivent donc servir de norme aux réformés et créer l'union, sinon l'unité, de leur foi. Dans pareille brochure il était difficile de faire autre chose qu'une très large vulgarisation. Les divers points qui constituent l'ensemble de la foi luthérienne sont exposés ici dans leur sens anti-romain et dans leur valeur positive. On en tirera donc plus de profit pour l'étude objective du luthéranisme que pour les possibilités de rapprochement. A.

Martin Jugie, A. A. — De Processione Spiritus Sancti ex Fontibus Revelationis et secundum Orientales dissidentes. (Coll. Lateranum, II, 3-4). Rome, Séminaire romain, 1936 ; in-8, XII-418 p., 40 L.

L'auteur, professeur de Théologie orientale au Séminaire romain et aux Facultés de Lyon, présente dans ce nouveau volume la matière de ses leçons. La réputation du R. P. Jugie comme spécialiste de la théologie de l'Orient, garantit l'intérêt et la valeur du présent travail. Celui-ci apparaît comme une synthèse des nombreuses publications où le R. P. a traité, soit *ex professo*, soit *per transennam* la question de la procession du Saint-Esprit. Sa particularité sera de présenter un ensemble ; en effet, la matière est étudiée d'abord du point de vue scripturaire, puis, à travers les Pères grecs et latins, les fondements de la doctrine catholique sont recherchés. A la controverse sur le *Filioque* et à celle plus grave qui a suivi, à partir de Photius, sur la procession *ab utroque*, 130 pages sont consacrées. Les dernières évolutions de cette controverse sont elles-mêmes bien retracées ; on y peut trouver des développements sur la position prise par Basile Bolotov, l'attitude de la Commission synodale russe à son sujet, celle des différents synodes tenus à Constantinople. — Le but que s'est proposé l'A. sera pleinement atteint. Il apportera à ceux qui ont la charge d'enseigner dans les séminaires les « questions théologiques concernant principalement les Orientaux » pour se conformer à la Constitution Apostolique *Deus Scientiarum Dominus*, un arsenal de choix. Nul doute que le présent volume n'apporte une riche matière à ceux qui se proposent « de renverser les arguments des polémistes et des théologiens dissidents et les sophismes variés qu'ils ont continués, en s'attachant aux principes de

Photius, de dresser contre le dogme catholique ». Peut-être pourtant les mérites du présent volume ne dispenseront-ils pas complètement ses destinataires de remonter aux sources vives de la pensée orientale ?

H. P.

Josef Höfer. — Vom Leben zur Wahrheit. Katholische Besinnung an der Lebensanschauung Wilhelm Diltheys. Fribourg en B., Herder, 1936 ; in-8, 342 p.

Le livre vise un but apologétique : la présentation du christianisme à l'homme moderne. Au lieu de l'étudier abstraitement H. prend la figure concrète et représentative de Wilhelm Dilthey (étudiée par lui dans la *Theol. Quartalsch.* de Tubingue en 1934 et 35), dont en 6 chapitres il scrute la philosophie de la vie, réaction contre le rationalisme, et l'humanisme totalitaire, pour tâcher de comprendre ce qui a retenu le philosophe à l'âme *naturaliter christiana*, de recevoir le message chrétien. Conclusion : le message doit être présenté concrètement, dans des personnes vivantes (on pourrait dire les starcy, en tradition orientale). Il est plus facile de dialoguer avec les morts qu'avec les vivants, se dit-on dans sa propre conclusion. Le volume se termine par deux tables et est bourré de références. Il pourra rendre de bons services aux apologistes et même à ceux qui voudraient une introduction à Dilthey. D. C. L.

Hans Leisegang. — Die Gnosis. (Kröners Taschenausgabe, 32). Leipzig, Kröner, s. d. ; 2e éd. in-8, VII-404 p.

Nous devons admirer le travail consciencieux de L. qui a su exposer d'une manière lucide et sans longueur une doctrine des plus embrouillées qui soient. Émettons une seule critique. Même dans son genre vulgarisateur, l'auteur nous semble avoir procédé trop souvent par de simples affirmations. Ainsi, p. ex., L. compare le gnosticisme à une mosaïque dont les éléments matériels seraient surtout d'origine orientale, tandis que l'esprit qui les anime serait grec. Les raisons que rassemble alors l'A. sont pauvres et bien insuffisantes pour résoudre la fameuse question de l'origine de la gnose. On ne peut échapper à l'impression que L. s'est fait victime d'un préjugé et qu'il veut voir à tout prix dans le mysticisme gnostique un développement interne de la pensée grecque. Le livre est dans l'ensemble très réussi. J. v. d. V.

Dr. Artur Landgraf. — Petri Abaelardi Expositionis in epistolam S. Pauli ad Romanos Abbreviatio. Lvov, Bohoslovia, 1935 ; in-8, 45 p.

Édition d'un résumé du commentaire d'Abélard d'après le ms latin 1116 de la bibliothèque de l'Arsenal de Paris. L'opuscule fut probablement composé par un *magistrelus* pour son usage personnel avant le concile de

Sens (1140) qui condamna plusieurs erreurs d'Abélard que l'on retrouve encore dans le résumé. D. I. D.

Hugh Ross Mackintosh. — Types of Modern Theology. Schleiermacher to Barth. Londres, Nisbet, 1937 ; in-8, VII-333 p., 10/6.

Des disciples et amis de feu le professeur Mackintosh de New College, Édimbourg, ont réuni ses leçons sur Schleiermacher, Hegel, Ritschl, Troeltsch, Kierkegaard et Barth, lequel ressort très à son avantage de tout ce qui le précède et contre quoi il a réagi (soit dit en passant : quelle antithèse pour la sophiologie que le barthien *finitum non capax infiniti !*) ; il a les sympathies de M., d'abord ritschléen, comme c'était et est encore naturel pour le tempérament intellectuel des presbytériens écossais. M. trouvait que pour la théologie, le XIXe siècle a été le plus grand depuis la Réforme, bien que presque entièrement allemand. Tout en admirant beaucoup le génie théologique allemand l'A. croit que la théologie anglo-saxonne, moins érudite, a plus de solidité de jugement (p. 4). De courtes critiques suivent l'exposé de chacun des théologiens et font de ce livre une utile introduction à sa matière, munie de 2 *Indices*. M. n'était pas pédant ; il conseille (p. 9) aux théologiens de lire de la poésie. D. C. L.

Archiprêtre Serge Bulgakov. — Le Consolateur. Du *Théandrisme*, II (en russe). Paris, YMCA, 1936; in-8, 450 p.

La Somme sophiologique du P. Bulgakov avance lentement mais royalement. En attendant une troisième partie sur l'Eschatologie qui est en préparation et qui révélera la place qu'occupe dans la Sophiologie le problème du mal et ce qui est connexe avec lui (c'est là que les adversaires du P. B. avouent l'attendre), ce monumental volume nous expose la place du Saint-Esprit dans la Trinité et dans l'économie du salut. Il est impossible de résumer convenablement cette somme considérable d'idées et d'érudition (allant des Pères aux meilleurs exégètes anglicans). Je renvoie à ce qui a été dit du premier volume (cfr *Irén.*, 13 (1936), 184 suiv.) parce que les conclusions me paraissent valables pour celui ci, bien qu'il ait une tenue scientifique plus rigoureuse. Les reproches d'une inféodation de la théologie à la philosophie peuvent se vérifier encore (p. ex. p. 14, p. 75 : les définitions de l'esprit, de l'hypostase, etc) Le P. B. nous donne la clé de sa spéculation : elle ne se fait pas dans les catégories de cause et d'effet, mais de mystère et de révélation (p. 407) ; sa théologie sera donc apophatique parce qu'elle sent le mystère et le dévoile autant que possible (p. 410). Conformément et conséquemment à cette méthode l'A. construit une triadologie (spéculation sur les relations entre hypostases et pas sur les relations-hypostases) non en fonction des processions (ce qui serait l'erreur du « subordinationisme » latin et du « pseudo-problème » du *Filioque*), mais en fonction de révélation, l'hypostase révélée du Père et les hypostases révélantes du Fils-Esprit (cfr *Capita de Trinitate*, Int.

kirchl. Zeitsch., 1936, nº 3). Dans la partie « économique » (les implications anthropologiques et cosmologiques de la Sophiologie) il y a des choses très belles ; dans la vénération de l'Esprit-Saint *pratiquement*, comme le P. B. le fait remarquer, il n'y a pas de différence essentielle entre l'Orient et l'Occident chrétiens (p. 164). La kénose du Saint-Esprit est sa révélation non encore personnelle (et la personnelle viendra-t-elle ? se demande le P. B.) surtout dans la « beauté mentale » qui est le spécifique du génie religieux russe (passage extrêmement important sur la spiritualisation de la matière, p. 394 suiv.). Pour terminer plus dignement la « kénose » du *Consolateur* (dont la mise au point théologique demanderait de considérables travaux) que je fais ici : avec la Pentecôte « est né un nouveau sentiment de l'Église comme vie dans le Christ par l'Esprit-Saint, de l'unité dans l'amour ecclésiastique, le sentiment *catholique* de l'unité ecclésiastique pour accomplir le mystérieux commandement du Christ : « Je vous donne un commandement *nouveau* : aimez-vous les uns les autres ». Dom C. LIALINE.

V. Losskij. — La controverse sur la Sophia. Le rapport de l'archipr. S. Bulgakov et le sens de l'ukase du patriarcat de Moscou (en russe). Paris, 1936 ; in-12, 88 p.

Un membre de la « Confrérie de S. Photius », laquelle dans son zèle pour la pureté de l'Orthodoxie a soulevé « l'affaire sophiologique » (cfr *Irén.*, 13 (1936), *Le débat sophiologique*), fait le commentaire de la condamnation portée par Mgr Serge de Moscou et la réponse du P. Bulgakov. On y rencontre parfois de bonnes choses (l'inféodation de la théologie du P. B. à une philosophie, p. ex), mais elles non plus ne sont pas pertinentes parce qu'elles semblent ignorer ce que sont à proprement parler le dogme et la théologie même au point de vue orthodoxe. D. C. L.

Heinz-Dietrich Wendland. — Die Kirche der Völker. (Kirche im Aufbau, 6). Kassel, Stauda, 1937 ; in-8, 48 p.

Jamais, depuis la Réforme, la question de la communion de tous les peuples chrétiens dans l'Unité de l'Église ne s'est posée avec autant d'acuité qu'aujourd'hui. Au XVIe s., dit l'A., les protestants semblaient avoir abandonné l'unité, c'est-à-dire l'Église, hors de laquelle l'unité n'est pas concevable. A cette unité ils préféraient l'obéissance à la foi. Mais c'est justement ce départ qui a posé devant leurs yeux, avec une force toujours nouvelle, cette question de l'unité. Leur dilemme était entre un romantique enthousiasme pour une unité que l'on comprenait mal, et une sage et rationnelle tolérance pour l'individualisme de la foi. Aujourd'hui la question qui se pose encore devant leurs yeux est celle de la primauté à établir entre la *concordia caritatis* et la *concordia fidei*, entre *amo* et *credo*. L'A. de la présente brochure examine ces questions unionistes à la lumière des conférences d'Oxford et Édimbourg, et spécialement sous l'angle Église-État et Église universelle des peuples. A.

Josef Maria Nielen. — Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament. Fribourg en Br., Herder, 1937 ; in-8, XXIV-356 p.

L'individualisme disparaît de plus en plus de la spiritualité moderne. On revient à une tendance plus « personnaliste » de la prière et du culte, c'est-à-dire à un système qui, tout en tenant compte de l'individu et de ses besoins particularistes, sauvegarde et accentue davantage l'idée communautaire de la chrétienté, la prière et le culte objectif du Christ par l'Église. Cet intérêt à la liturgie de l'Église pénètre de plus en plus et fait remonter aux sources. On étudie non seulement le Nouveau, mais aussi l'Ancien Testament et les Pères, et les jeunes, qui préfèrent l'essentiel aux fatras des alluvions historiques, vont jusqu'aux attitudes liturgiques des anciennes religions, des mystères païens. Mais on scrute surtout les habitudes cultuelles des Juifs, qui sont beaucoup trop peu connues, la pratique même du Christ en sa vie terrestre ainsi que la formation liturgique des premiers chrétiens. Depuis cent ans, c'est-à-dire depuis le livre de Th. Harnack, *Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter* (Erlangen, 1854), aucune étude sérieuse n'avait paru sur l'ensemble de ce sujet. Toutes les recherches savantes, même les *Origines* de Mgr Duchesne, portent plus sur un sujet spécial que sur une vue d'ensemble proprement liturgique. C'est donc avec une satisfaction toute particulière que nous avons lu le présent livre, véritable somme en la matière. L'A. a mis ses connaissances approfondies — exégétiques, historiques, liturgiques, théologiques et bibliographiques — au service des futurs chercheurs. C'est là un mérite qu'il faut signaler. L'ouvrage tout en étant un peu lourd pour le lecteur ordinaire, est extrêmement vivant et scientifiquement honnête. Il sera une source où puiseront tous ceux qui veulent une vue d'ensemble, et qui renseignera tous ceux qui cherchent à se rendre compte de la place de tous les grands problèmes dans cet ensemble. A.

Gottlieb Söhngen. — Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium. (Grenzfragen zw. Theol. und Philos., 4). Bonn, Hanstein, 1937 ; in-8, 102 p., 3,20 M.

— **Der Wesensaufbau des Mysteriums.** (*Id.*, 6). Bonn, Hanstein, 1938 ; 104 p., 3,20 M.

L'acte le plus parfait que l'homme puisse poser est l'acte de *religion*, celui qui le relie à Dieu. Et l'acte de religion proprement dit, le plus parfait que l'homme puisse poser est le sacrifice cultuel (*sacrum facere*, « théandriser »). C'est ainsi, à travers et grâce au matériel et au visible, que l'homme parvient à s'élever aux réalités spirituelles et invisibles. Cette méthode de parvenir au suprasensible et suprarationnel par l'exercice de la vertu de foi, peut être appelée la méthode de connaissance scientifique : du connu, c'est-à-dire du symbole, on s'élève à l'inconnu, au mystère. C'est cette méthode qui s'exerce dans la première brochure que nous

avons sous les yeux. L'A. y traite : 1° de la communauté spirituelle et symbolique dans l'exercice du culte, 2° du contenu religieux dans la célébration des mystères chrétiens, 3° de la réalité profonde, impondérable et immanente exprimée par les symboles, et 4° de la réincarnation du Christ dans les chrétiens, afin de les unir entre eux et les faire parvenir au sein de la Trinité. — La deuxième brochure parcourt le chemin contraire : de la réalité invisible mais connue par la foi, elle descend vers l'expression visible de cette réalité : le mystère sous l'angle de l'économie du salut, le mystère dans sa réalité liturgique, particulièrement en ce qui concerne la thèse du rénovateur de l'idée des « mystères », dom Odo Casel, le mystère sous l'angle théosophique (Sophia et Pneumatologie), et enfin l'ordonnance de l'idée du mystère dans la Cosmologie. A.

Dom Bernard Botte, O. S. B. — Le Canon de la messe romaine. (Textes et Études liturgiques, 2). Louvain, Mont-César, 1935 ; in-8, 72 p.

Cette étude, courte mais très érudite a reçu les éloges des savants. L'élément principal en est l'édition critique du canon romain tel qu'il existait à l'époque de saint Grégoire. Une introduction fait l'inventaire des témoins du texte (groupes gallican, grégorien et gélasien et *expositiones missae*), et cherche à en établir la teneur, tant à l'époque de saint Grégoire qu'aux périodes qui l'ont précédé et suivi. Une série de 23 annotations sur divers points sur lesquels l'A. était à même de donner des renseignements utiles termine l'ouvrage. Les « parallèles » patristiques heureusement disposés en regard du texte, peuvent amener des suggestions intéressantes. L'*Haec quotiescumque* qui suit la consécration, par exemple, ne serait-il pas un vieux reste du *Quotiescumque manducabitis panem hunc*, que l'on retrouve à cette place dans la liturgie de saint Basile et dans beaucoup d'autres anaphores anciennes ? D. O. R.

Jean Dauvillier et Carlo De Clercq. — Le Mariage en droit canonique oriental. Paris, Recueil Sirey, 1936 ; in-8, XI-238 p.

Il faut se réjouir que la discipline du mariage ait été étudiée chez les Orientaux par deux auteurs que leurs précédents travaux mettaient à même de traiter leur sujet d'une manière exhaustive. S'ils ont retracé la législation matrimoniale des Églises de rite byzantin, tout en tenant compte des particularités propres aux différentes autocéphalies, ils n'ont pas craint d'aborder l'étude des usages des autres Églises chrétiennes. Une œuvre de synthèse était déjà méritoire pour le droit canonique byzantin, combien davantage l'est-elle pour les autres chrétientés, sur la législation desquelles les travaux d'ensemble étaient pour ainsi dire inexistants et dont les sources étaient moins connues ? — La méthode suivie par MM. Dauvillier et De Clercq s'impose par sa clarté. Après avoir indiqué les sources du droit, ils étudient pour chaque Église la formation, la dissolution et les empêchements au lien matrimonial ; un chapitre est consacré

aux secondes noces et aux mariages subséquents. L'analyse de l'évolution du rite des fiançailles mérite d'être particulièrement relevée. Travail éminemment scientifique et basé avant tout sur les sources, l'esprit qui animait les auteurs ne pouvait apparemment ajouter à sa valeur, notons pourtant que leur objectivité joue en faveur des droits orientaux, dont leur conclusion, en en relevant la dignité, réclame l'intégrale conservation.

Hiéromoine PIERRE.

André I. Phytraki. — *Αἱ κοινωνικαὶ Ἰδέαι Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως.* Athènes, Kyriakou, 1935 ; 26 p.

— *Οἱ Πολιτικοὶ καὶ Ἐκκλησιαστικοὶ Ἄρχόντες κατὰ Ἰσίδωρον τὸν Πηλουσιώτην.* Mytilène, Dimokratou, 1936 ; 21 p.

Le renouveau des études patristiques dans les milieux théologiques d'Athènes et la préoccupation qui s'y fait sentir de mettre à la portée du grand public les trésors de l'enseignement des Pères, nous valent le plaisir d'annoncer ces deux brèves études. La première est consacrée aux idées sociales de Clément d'Alexandrie et la seconde étudie la conception de l'autorité politique et ecclésiastique chez Isidore de Péluse. M. Phytraki y met bien en relief les thèses soutenues par les deux écrivains et sa présentation claire assurera la réalisation de son but. H. P.

Alois Dempf. — **Vom inwendigen Reichtum.** Texte unbekannter Mystiker mit einer Einführung. Leipzig, Hegner, 1937 ; in-12, 152 p.

On peut considérer ce beau recueil comme une illustration de l'ouvrage de A. Dempf, *Meister Eckhart*, paru il y a quelque temps. Le maître nous apparaît ici sous son rayonnement dans ses disciples. Ce sont de vraies perles de la mystique allemande que nous présente ce petit volume ; elles donnent un reflet exact de ce qu'était cette mystique au XIVe siècle, à l'époque où l'école de maître Eckhart était florissante. L'interprétation anagogique des Écritures, la poésie et la métaphysique scolastique servent tout autant l'une que l'autre à forger une expression humaine du divin. Rien de statique dans cette spéculation qui est très proche de la vie : elle sert de point de départ en même temps qu'elle constitue un des éléments de la voie purgative, où s'apaise le « tumulte des pensées ».

D. T. S.

L. V. Hodgkin. — **A Day-Book of Counsel and Comfort.** Londres, Macmillan, 1937 ; in-8, XXIV-314 p., 7/6.

Voici un livre de spiritualité *quaker*. Ces *pensées* ont été extraites des écrits de Fox, fondateur de la société de *Friends*. Fox, en mourant, en 1691, avait laissé trois sortes d'écrits : son Journal, des Lettres et un précis dogmatique. Les présentes pensées proviennent du troisième groupe sur-

tout. — L'A. donne « une pensée par jour ». Il commence avec le 1er janvier, année civile. Ces méditations sont surtout empreintes de gros bon sens, de forte affectivité religieuse, de théodicée à genre prophétique (Ancien Testament), mais aussi de belles considérations proprement chrétiennes. L'inconvénient de cette schématisation gît dans l'absence totale de correspondance entre ces pensées et l'année liturgique. Noël, seule fête fixe dans le calendrier, est seule à bénéficier d'une pensée liturgique. De Pâques, la grande fête de tous les chrétiens, de Pentecôte, d'Épiphanie pas de trace. — A part ce grave défaut, répétons-le, les pensées choisies sont vivantes, concrètes, répondant bien aux difficultés réelles de la vie. A ce titre restreint elles peuvent faire beaucoup de bien. A.

Vinzenz Rüfner. — Gemeinschaft, Staat und Recht. (Die Philosophie, 15). Bonn, Hanstein, 1937 ; in-8, 164 p., 5,20 M.

Le Dr. Rüfner, dont c'est ici la seconde contribution à l'excellente collection de Steinbüchel, traite dans le présent opuscule des questions toujours délicates de la société et de l'État, où l'on ne pourra jamais trop dogmatiser, malgré un certain nombre de principes qui n'admettent aucun compromis. Le monde change de face, et pour lui arracher son secret, il faudra pénétrer plus profondément encore dans les trois grands problèmes qui surgissent toujours à nouveau : Dieu, le Monde et l'Homme. Ce ne sont plus aujourd'hui les mathématiciens, mais des biologistes comme Driesch et Uexkühl qui exercent de l'influence sur la pensée moderne. L'intérêt croissant pour Kierkegaard montre même de l'ouverture pour la vitalité théologique. L'État et la société recherchent aujourd'hui l'*organicité*, et non le démembrement. L'A. fait un effort considérable pour éclaircir cette idée. D. T. S.

F. Mauriac, R. P. Ducatillon, N. Berdiaeff, A. Marc, D. de Rougemont, Daniel-Rops. — Communisme et les chrétiens. (Présences). Paris, Plon, 1937 ; in-12, 264 p., 15 fr.

Irénikon ne s'occupe pas de politique. Mais le communisme n'est pas seulement politique. Le socialisme est simplement un système sociologique, le communisme, au contraire, est d'abord sociologie, ensuite philosophie et religion, ou plutôt anti-religion, c'est-à-dire conception totalitaire du monde. Et à ce titre il intéresse tous ceux qui croient que religion est vie. On se défend mal contre le communisme sur le seul terrain sociologique. Pour réfuter le communisme il faudrait d'abord le connaître à fond. Comment s'étonner de ce que les réfutations superficielles qu'on lui oppose ne sont pas efficaces ? On compromet toujours une cause en la défendant mal. Le communisme a récemment changé de tactique en face du catholicisme. « Nous te tendons la main » s'est écrié Maurice Thorez, et cet appel est le thème favori de beaucoup de publications communistes. Depuis, on voit s'infiltrer beaucoup d'idées communistes dans les milieux de la

eunesse catholique, chez les syndicalistes chrétiens et même chez certains ntellectuels. C'est pourquoi il devient urgent de mettre les choses au point et examiner froidement et avec toute justice et objectivité la doctrine, l'histoire et la pratique communistes. Un livre vient de paraître qui fait cette mise au point. La principale valeur du livre vient d'une étude du R. P. Ducatillon, O.P., où l'on ne trouve ni émotion, ni frissonnements d'indignation, mais une solide doctrine. Et cela vaut bien mieux ainsi. L'A. montre la genèse du communisme qui fut d'abord influencée par l'idéalisme de Hegel, ensuite par le matérialisme de Feuerbach et qui devint alors matérialisme dialectique chez Marx et Engels pour arriver aux réalisations avec Lénine et au néocommunisme avec Staline. L'A. montre avec force qu'on ne peut disjoindre la sociologie de la philosophie communiste, comme le voudraient certains réalisateurs, mais que ces choses sont indissolublement unies. Signalons encore l'étude de Berdjaev sur la « Personne humaine et le marxisme ». L'A. y montre l'antinomie qui existe à travers l'histoire entre la personne et la société, l'individualisme, qui par ses exagérations engendre le communisme — autre extrême — et il déduit que seul l'équilibre (celui du christianisme) du personnalisme est capable de résoudre définitivement la question de l'homme. A.

Hilde Tewes. — Franz von Baader und seine Bedeutung für die Gegenwart. Kempten, Allgäuer Druckerei, 1936 ; in-8, 64 p.

L'A., docteur de la *Technische Hochschule* de Munich, cherche chez Baader (dans son anthropologie et sa philosophie du droit) des signes précurseurs et des idées inspiratrices du et pour le national-socialisme allemand ; elle croit les trouver dans la situation médiate de l'homme entre Dieu et le monde. L'opuscule n'a pas plus d'intérêt que cela, à part une bibliographie. D. C. L.

W. Gurian. — Le Bolchevisme danger mondial. Traduit de l'allemand par L. Redon. Paris, Alsatia ; in-8, 143 p.

Cet ouvrage a été analysé dans *Ir*, 13 (1936), 748. On n'en a pas dit tout le bien qu'il méritait. D'abord à cause de la clarté avec laquelle les erreurs du bolchevisme et de la doctrine étatiste allemande sont exposées et dénoncées, comme également dangereuses pour la culture chrétienne ; ensuite à cause du courage de l'A. à entreprendre cette tâche avant les Encycliques. Elles lui ont valu l'exil. Nous souhaitons à cette publication le plus entier succès. D. T. B.

Thomas Whittemore. — The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. Second Preliminary Report: Work done in 1933 and 1934. The Mosaics of the Southern Vestibule. Oxford University Press, The Byzantine Institute, 1936 ; in-4, 57 p. et XX pl.

Le travail des découvertes des mosaïques de Sainte-Sophie de Constan-

tinople se poursuit méthodiquement d'année en année. Le premier rapport publié en 1933 (cfr *Irénikon*, 11 (1934), 342-344) décrivait la mosaïque surmontant l'entrée centrale du narthex. Il a fallu deux saisons de sept mois pour achever le nettoyage des mosaïques du narthex et mettre au jour celle qui se trouve au-dessus de la porte intérieure du porche sud, celui par lequel on entre ordinairement dans Sainte-Sophie. Cette mosaïque a 4 m. 93 de large et 3 m. 02 de haut. Placée à 6 m. du sol, elle est éclairée par une fenêtre percée juste en face. Un document du XIIe siècle indiquait la présence de cette représentation de la Vierge sur un trône et portant l'Enfant Jésus ; à droite l'Empereur Constantin, en saint, à gauche l'empereur Justinien. Le premier offre la Cité de Byzance, le second l'église Sainte-Sophie. Le présent rapport donne tous les détails de technique, couleurs, dimensions, dispositions permettant — avec l'aide des très bonnes reproductions — d'étudier par soi-même le monument. C'est une remarquable analyse (voir l'appendice p. 42 et suiv.) qui ne laisse aucun point dans l'ombre. L'A. suggère provisoirement, comme date d'exécution, de 986 à 994. Il rappelle la coutume de placer l'image de la Vierge au-dessus d'une porte comme ayant un pouvoir de protection (*Virgo Portaitissa*, Gardienne des Portes) et note l'importance de cette découverte, qui avec la précédente du narthex, établit la richesse artistique de cette Renaissance de la fin du Xe siècle à Byzance. Nous ne pouvons que désirer encore davantage voir le progrès de cette entreprise.

Dom Th. BECQUET.

Dr. Wladimir Zaloziecky. — Byzanz und Abendland, im Spiegel ihrer Kunsterscheinungen. (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen, 7). Salzbourg, Pustet, 1936 ; in-8, 104 p., 3 pl.

Contrairement à l'opinion répandue, l'A. accentue très fort la relation entre l'architecture byzantine et les antiques monuments romains, et montre en plusieurs palais et thermes anciens, les plans et les constructions techniques que l'on retrouve à Sainte-Sophie. Cette comparaison avec l'architecture profane a été souvent négligée ; l'éloignement de l'art byzantin de celui de l'Occident ne viendrait donc pas tant d'une différence d'origine que d'une différence d'esprit. L'occidental subjectif cherche des formes dynamiques et mouvementées ; Byzance aime un art objectif, normalisé, supra-individuel. Ainsi, l'art byzantin apparaîtrait comme une synthèse de l'antiquité et du christianisme, tandis qu'en Occident au contraire, il y eut, depuis la Renaissance, rupture entre les tendances artistiques, sécularisées, naturalistes, et les idées transcendantes chrétiennes. Signalons la comparaison de l'A. entre Sainte-Sophie, « die weitgehendste Vereinung der basilikalen Grundidee », et San Vitale de Ravenne où l'idée première de la basilique est reportée sur une construction centrale, ainsi que, dans le domaine de la peinture, quelques pages où les qualités d'une Annonciation de Van Eyck mise en parallèle avec une icone de Novgorod, font pressentir des vues intéressantes.

D. J. L.

Antoine Sigala. — *Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Γραφῆς.* Thessalonique, Theodoridou, 1934 ; in-8, VIII-327 p.

L'auteur est professeur de papyrologie et de paléographie à l'Université de Thessalonique. Il s'est proposé, dans la présente Histoire, de donner un aperçu général sur l'évolution de l'écriture grecque, depuis sa première apparition jusqu'à la découverte de l'imprimerie. Il analyse dans l'introduction les antécédents et les origines des lettres et des caractères écrits ; puis, après avoir montré la dépendance sémitique de l'alphabet hellénique, il étudie d'une manière détaillée son évolution jusqu'au IVe siècle avant J.-C., en indiquant les différentes ramifications qui le distinguèrent, et comment l'alphabet de Milet fut adopté en Attique. Un troisième chapitre est consacré à la description des divers types d'écriture, après la complète formation de celle-ci, c'est-à-dire à partir du IVe siècle avant J.-C. jusqu'à l'époque byzantine. Un dernier chapitre étudie les écritures dérivées de l'alphabet grec et une série de remarques traitent la vrachygraphie, la sténographie, la cryptographie, les signes destinés à faciliter la lecture et finalement la numération. M. Sigala s'excuse, dans son introduction, d'avoir dû parfois empiéter sur le domaine de l'épigraphie, mais nous ne pouvons que lui en être reconnaissants. Son Histoire de l'écriture grecque a, en effet, le grand mérite de nous offrir une synthèse complète ; sa valeur s'accroît du fait qu'elle est appuyée sur les meilleurs travaux et sur les documents originaux. H. P.

Histoire.

Ulrick Noack. — Geschichtswissenschaft und Wahrheit. Francfort, Schulte-Bulmke, 1935 ; in-8, 208 p.

Connaître, aimer et dire la vérité, peut paraître bien simple à première vue, et pourtant, que de conflits entre la vérité et la conscience, entre la découverte scientifique et ce qui paraît l'intérêt de l'Église, de la nation ou de l'individu ! Que de fois n'a-t-on pas caché ou défiguré la vérité pour échapper aux suites qu'elle postule ! La nécessité d'une rigoureuse vérité est particulièrement évidente quand il s'agit de science historique. Lord Acton, un grand catholique anglais, a toujours proclamé le devoir de cette honnêteté. Le présent livre le montre avec une grande clarté. L'A. un savant protestant, connaît cependant avec une étonnante minutie l'Église catholique et montre avec une extraordinaire finesse tous les aspects de ce problème. L'ouvrage est divisé en trois parties : la première traite la thèse, juxtaposition d'historicité et vérité, c'est-à-dire problème méthodologique, la seconde est historique et se trouve traitée sous l'aspect éthique, et la troisième est systématique, c'est-à-dire traitant de l'aspect spirituel et métaphysique. A.

Der Osten im Buch. Besprechungen der wichtigsten Ostliteratur der

Jahre 1934 und 1935. Kœnigsberg, Ostpreussen Institut, s. d. ; in-4 (dactyl.), 106 p.

Cette bibliographie, commentée avec un grand souci scientifique, ne concerne pas la Russie et les Balkans. La majeure partie est consacrée à la Pologne (Économie, Histoire, Nationalisme), ensuite à Dantzig, et aux problèmes de la Baltique (Memel, Lithuanie, Lettonie, Esthonie).

D. T. B.

William Warren Sweet. — Men of Zeal. New-York, Abingdon Press, 1935 ; in-8, 208 p., 2 dl.

Voici une « galerie d'ancestres » de l'Église méthodiste, wesleyenne, des États-Unis. Elle montre des tableaux d'hommes de zèle qui ont fait tout ce qui était possible pour leur Église, et cela dans les temps difficiles de la révolution et de la guerre d'indépendance. Les épiscopaliens, dit l'A. (p. 179), avaient souffert beaucoup des calamités du début du XIXe siècle. Bon nombre d'églises avaient été laissées dans un état complet de délabrement : personne ne se souciait de les entretenir. Dans l'État de Virginie, quelques rares paroisses subsistaient. Certains évêques disaient ouvertement que c'était la fin de la religion aux États-Unis : pas de recrutement pour le clergé, peu de fidèles. Cet état de choses était dû en grande partie à ce que l'Église s'était solidarisée et compromise avec la situation séculière des choses et l'opinion croyait qu'appartenir à l'Église voulait dire être traître à l'idée nationale qui triomphait. Ainsi, en Virginie, en 1813, quand il s'agit de remplacer l'évêque défunt, 7 ecclésiastiques et 18 laïcs seulement se trouvèrent pour procéder à l'élection. L'A. du présent livre, spécialiste dans l'histoire ecclésiastique des États-Unis, montre comment quelques hommes de zèle, stimulés par Wesley, réussirent à changer l'opinion publique en faveur de la religion et comment ils fondèrent le méthodisme en Amérique.

A.

Helmut Gleber. — Papst Eugen III. (1145-1153) unter besonderer Berücksichtigung seiner politischen Tätigkeit. (Beiträge zur mittelalterlichen und neueren Geschichte, 6). Iéna, Fischer, 1936; in-8, XXIII-216 p., 8,50 M.

Bernard de Pise, *vicedominus* dans sa ville natale, moine à Clairvaux et élève de S. Bernard, abbé de *Tre Fontane* et couronné pape à Farfa sous le nom d'Eugène III, nous est connu surtout parce que c'est lui qui a donné l'impulsion à la deuxième croisade dont son maître spirituel fut le grand prédicateur en France et en Allemagne. Pendant l'absence des rois de ces deux pays, Louis VII et Conrad III, le pape y exerce par l'intermédiaire de leurs remplaçants, Suger, abbé de Saint-Denis, et Wibald, abbé de Stavelot et de Corvey, une véritable suzeraineté. Il écrira alors que Notre-Seigneur *beato Petro .. terreni simul et cœlestis imperii iura commisit.* L'A. nous montre l'application de ces idées dans

les rapports que le Pape entretenait avec les différents chefs d'États et avec les métropolites et évêques des grands sièges. Si l'on se tient au point de vue auquel l'A. s'est limité, celui de la politique extérieure, on peut dire que le livre constitue une excellente monographie. Remarquons qu'en quelques endroits l'A. a conservé l'orthographe latine pour des noms de villes italiennes. Ensuite, on ne peut pas conclure des dispositions de quelques représentants du clergé arménien envers le Saint-Siège à des dispositions identiques chez le clergé byzantin (p. 36 s.). Notons parmi les appendices la liste des actes du Pape publiés depuis 1888 (Jaffé-Lœwenfeld). Au n. 214, il faut lire *Ligio*, c'est-à-dire El-Ledjdjoûn en Palestine. L'acte regarde en premier lieu l'abbaye de Notre-Dame de la Vallée de Josaphat près de la Ville Sainte pour laquelle le Pape renouvelle la possession de cette église parmi d'autres.

Dom I. Doens.

Carl Conrad Eckhardt. — The Papacy and World Affairs. Chicago, The University Press, 1937 ; in-8, XIV-310 p., 4 dl.

Le sujet traité par l'A. n'est pas nouveau, mais au lieu d'établir sa thèse en théorie, il en suit le développement dans l'histoire même. La politique européenne aurait depuis le moyen âge été dominée par le pape, et ce n'est qu'au traité de Westphalie, que les États se seraient débarrassés de cette tutelle. L'A. oublie de remarquer que le pape ne pouvait imposer ses directives par la puissance militaire ; si donc les États acceptaient ses directives, c'est qu'ils se laissaient inspirer par des principes chrétiens, ce qui n'était plus le cas au XVIII[e] siècle.

D. T. B.

N. B. Silvio Negro. — Der Unbekannte Vatikan. Munich, Kösel et Pustet, s. d. ; in-8, 374 p., 35 gravures, 6,50 M.

Ouvrage traduit de l'italien par M. L. Mathar, et comprenant la description de la vie journalière à la place Saint-Pierre, dans la Basilique, dans les Palais pontificaux ; occupations des Souverains Pontifes, anecdotes sur la vie des derniers papes, sur les secrétaires d'État ; organisation du corps des Suisses, les musées qu'on ne visite pas ; enfin des particularités sur les palais de Castel Gandolfo. Ces pages sont écrites dans un style facile et pittoresque. D. T. B.

Dr. Franz Joseph Dölger. — Antike und Christentum. Band V. Heft 2, 3 u. 4. Munster en W., Aschendorff, 1937 ; in-8, 81-326 p., 3-16 pl., 3,75 M. par fasc.

Ces 3 fascicules nous fournissent de nouveau un contenu très riche et varié, consistant surtout dans l'explication de bien des usages de l'antiquité païenne et chrétienne. La formule *ΙΧΘΥΣ* que l'on vient de trouver dans l'ancien pavement récemment découvert de la basilique constanti-

nienne de Bethléem prouve l'importance que cette formule doit avoir eue pour Constantin. L'A. nous éclaire ensuite sur la signification des différentes chaussures, sur la prescription d'entrer nu-pieds dans le sanctuaire, sur le blâme que Tertullien adressa aux chrétiens qui osaient s'asseoir après la prière comme les païens. En plusieurs points, l'usage et le culte de l'eau du Nil par les fidèles d'Isis trouve des parallèles chez les chrétiens dans la vertu et la vénération qu'ils attribuaient à l'eau baptismale et à l'eau du Jourdain. L'*anulus pronubus* qui chez les Romains faisait partie de l'*arra* donnée à la fiancée, signifie pour Tertullien seulement l'anneau des fiançailles. A propos de *Notre pain quotidien* l'A. fait remarquer qu'un pain formait dans l'antiquité chrétienne la ration d'un jour après que l'habitude de manger tous d'un même pain eut cessé. L'Eucharistie, que les laïcs recevaient dans leurs mains, leur servait aussi souvent de phylactère surtout pendant les voyages. Remarquons à propos de la bénédiction de la porte d'une maison avec la formule *le Sang du Christ* que le texte de l'entrée du Château d'Oviédo est une antienne qui se chante encore maintenant dans des monastères bénédictins à la procession lustrale du dimanche avec une variante et une addition : *Signum salutis pone Domine ianuis istis, ut non permittas introire angelum percutientem in domibus in quibus habitamus. Pone signum tuum Domine, et protege nos, ut non sit in nobis plaga nocens.* Nous n'avons relevé ici que les études les plus importantes. Le P. Barbel a composé les *Register* très détaillés du t. V. D. I. D.

Wilhelm Schnyder. — Acht Studien zur christlichen Altertumswissenschaft und zur Kirchengeschichte. Lucerne, Räber, 1937; in-8, 162 p., 4,80 fr.

Signalons deux études d'un intérêt spécial pour nos lecteurs : l'une sur la forme et la signification symbolique des calices eucharistiques relevés dans les inscriptions sépulcrales à Rome durant les premiers siècles (1-28) ; l'autre a pour objet la reconnaissance de l'Église chrétienne par l'État romain sous Constantin le Grand. L'Édit de Milan (313) ne serait qu'une convention entre Constantin et Galerius pour appliquer un édit de tolérance antérieur, dû à Galerius et datant de 311. L'auteur établit le texte et la portée de cette tolérance (29-79).

D. T. B.

Gerhart Ladner. — Theologie und Politik vor dem Investiturstreit. Veröffentlichungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung hrsg. v. Hans Hirsch. Baden b. Wien, Rohrer, s. d. ; in-8, 160 p., 8 M.

Supposant les événements connus, l'A. veut dégager les traits essentiels qui caractérisent les tendances réformatrices de la première moitié du XIe siècle. Quand Bérenger de Tours veut spiritualiser à l'extrême, la dialectique chrétienne est forcée de devenir pleinement consciente

d'elle-même (Lanfranc de Cantorbéry). Chez Grégoire VII, on remarque une certaine communauté de tendances avec Bérenger, ce qui explique aussi le fait qu'il s'est montré relativement favorable envers Bérenger. Les mêmes personnages qui occupent une place importante dans le mouvement réformateur (par ex. le cardinal Humbert), sont aussi ceux qui ont eu à défendre la doctrine catholique dans les discussions autour du sacrement de l'Eucharistie. Au point de vue canonique, la réforme visait une centralisation et une complète indépendance vis-à-vis du pouvoir temporel auquel elle voulait se substituer en partie elle-même. *Canonica auctoritas* équivaudra à *Dei lex*. Les germes des doctrines relatives à la séparation de l'Église sont déjà posés. Cluny a donné surtout des hommes et moins des doctrines. Sous Henri III les monastères impériaux se multiplient parce que *Reichsunmittelbarkeit* signifiait pour eux la liberté. Henri III est aussi le dernier représentant de l'empire sacré universel, de la spiritualisation de l'idée de l'empire. L'A. aurait pu faire aussi des comparaisons avec les institutions de l'empire romain d'Orient où le développement a été souvent parallèle jusqu'à la lutte des investitures en Occident. D. I. D.

DDr. Johannes Hessen. — Die Geistesströmungen der Gegenwart. Fribourg en B., Herder, 1937 ; in-12, 186 p.

Petit volume très bien informé sur la crise commencée au XXe siècle et qui est la victoire sur le matérialisme du XIXe siècle dans tous les domaines : science, art, philosophie, tendances religieuses. On sent partout une grande compétence et une joyeuse sympathie avec ce renouveau de l'esprit. D. C. L.

Sir Galahad. — Byzanz. Von Kaisern, Engeln und Eunuchen. Vienne, Leipzig, Tal, 1937 ; in-8, 324 p.

Les études sur Byzance sont nombreuses et riches, mais il n'existait pas encore une bonne vulgarisation synthétique. On doit donc remercier l'A. d'avoir mis sa science au service de cette cause. Il nous donne une excellente étude, riche de couleur, d'imagination et de mouvement, écrit dans un style qui, lui aussi, se teint parfois de byzantinisme. Cette synthèse pourra servir utilement à tous ceux qui cherchent des précisions historiques : on les trouve ici baignées dans le vrai climat de la cour impériale de Byzance. Pour les « unionistes », ils trouveront ici des pages significatives sur les rapports entre l'Empereur et le Patriarche, sur les Croisades et l'attitude de Constantinople envers Rome. Le livre a été traduit en français. A.

Philippe J. Bianquis. — Éléments d'une bibliographie française de l'après-guerre pour les États sous mandat du Proche-Orient. Beyrouth, Université américaine, 1934 ; in-8, XVIII-210 p.

Le titre de cet ouvrage dit déjà son contenu. Il pourrait cependant

prêter à confusion, si l'on s'imaginait que cette bibliographie ne tenait pas compte des travaux d'Écriture Sainte, de patristique, de théologie et autres sciences religieuses. Excellent instrument de travail pour ceux qui ont à étudier quelque point touchant (dans le passé ou le présent) la Syrie, le Liban, l'État des Alaouites, le Djébel, l'Irak, la Palestine, la Transjordanie. D. Th. B.

Quinze ans de mandat français. L'œuvre française en Syrie et au Liban. Beyrouth, Imp. cath., 1936 ; in-8, 70 p. et une carte.

Cette plaquette, qui se termine par une carte sommaire des États du Levant sous mandat français est un exposé, un bilan et une apologie des résultats obtenus. Origine des relations entre la France et les pays levantins, organisation effective, mise en valeur économique, outillage, activité, commerce, tourisme, enseignement et assistance ; toutes choses très intéressantes mais qui ne donnent pas la moindre lumière sur les conflits aigus de religion, de culture et de race, qui ensanglantent la terre biblique.
D. E. L.

Nicolai Orloff. — Russlands Schiksal. Lemgo, « Russische Bruderhilfe », 1936 ; in-8, 56 p.

Trois parties composent cette brochure : 1° Ce que fut la Russie. Ce chapitre idéalise assez fort l'état social et culturel du pays, sans doute pour mieux faire ressortir l'état actuel, la deuxième partie. La 3e montre que l'Église, persécutée en URSS n'est pas morte, bien au contraire ; elle s'est purifiée et renaît actuellement. L'A. termine sur l'émouvante histoire, racontée déjà par le pasteur Schabert, de l'évêque devenu cordonnier et qui meurt martyr. A.

Johan Huyts. — Geschiedenis van de Russische Revolutie, 1905-1936. Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1936 ; in-8, 588 p.

Cet ouvrage de vulgarisation s'occupe surtout des années 1917-1920 (chap. III-XXXII) ; les deux premiers chapitres décrivent la révolution de 1905 et la personne de Rasputin ; les deux derniers la nouvelle politique économique et le plan quinquennal. Il n'y a aucune indication de sources, aucune discussion d'opinions. Les faits sont relatés dans l'ordre chronologique ; l'histoire religieuse, juridique, littéraire tient une très petite place. D. T. B.

Andrew Smith. — J'ai été ouvrier en U. R. S. S. (1932-1935). Traduit de l'anglais par Emmanuel Rinon. Paris, Plon, 1937 ; in-16, 320 p., 18 fr.

Ouvrier américain d'origine hongroise, A. Smith fut socialiste puis communiste militant. En 1929, il fit une première visite en Russie. Conduit par

l'adroit « Intourist », il s'enthousiasma. En 1932 il décida d'aller, avec sa femme, vivre au « Paradis des travailleurs ». Il devait en revenir dès 1935, révolté devant tant d'injustice et le cœur ulcéré de l'esclavage et de la misère où sont réduits les travailleurs russes. Sa connaissance approfondie du travail industriel, ses dons d'observation, sa qualité d'étranger, joints à une irréfrénable indépendance de caractère, lui ont permis de comparer et de juger. L'URSS, sans maquillage « pour touriste », lui cause une déception violente. Il peint le paysan et l'ouvrier russes, sincèrement, tels qu'il les a coudoyés ; il nous fait suivre l'évolution de sa pensée devant ce tableau mouvant de misère. En pleurant son idéal piétiné et avili, il dresse un réquisitoire terrible contre le bolchevisme russe. A noter la transcription de quelques discussions vives et spontanées avec des personnages officiels ou semi-officiels d'un intérêt très prenant. Ce témoignage est remarquablement précis et complet. D. E. L.

I. Ionaşcu. — Contribuţii la istoricul mănăstirii Hurez după documente din arhiva eforiei spitalelor civile. (Extr. de *Archivele Olteniei*, 1935). Craiova, Scrisul românesc, 1935 ; in-8, 191 p., ill.

Le monastère de Hurez (arrondissement de Vălcea) fut fondé en 1692 par Constantin Brâncoveanu, prince de Muntenia qui dota ainsi la Roumanie d'un des plus beaux monuments au point de vue de l'architecture. L'histoire du monastère et la description de ses monuments ont déjà été écrites, entre autres, par M. Iorga et par M. Al. Lapedatu. L'A. de ces *Contributions* a eu la chance de trouver une série de 63 chartes concernant l'histoire du monastère dans les archives de l'*Eforie* des hôpitaux civils de Bucarest. Les actes que l'A. publie dans la deuxième partie du livre vont de 1777 à 1814. La première partie contient une description de la fondation, des biens, de la vie spirituelle et matérielle et de la bibliothèque du monastère, de l'origine et de l'activité des higoumènes. Ce travail très consciencieux d'investigation historique et d'édition fait honneur à la science historique roumaine. D. I. D.

V. Brătulescu et Remus Ilie. — Mânăstiri şi biserici din judeţul Ilfov. Bucarest, Institut de arte grafice, 1935 ; in-8, 80 p., ill., 50 lei.

Catalogue descriptif des monastères (13) et des églises de l'arrondissement d'Ilfov (autour de la capitale) avec indication des principales dates historiques et des monuments artistiques dont cette région est très riche. Nommons parmi les monastères : Căldăruşani, Cernica, Văcăreşti et Snagov. Les auteurs y ajoutent un index complet des communes avec leurs églises, l'année de fondation etc. D. I. D.

Métropolite Ézéchiel de Thessaliotide et Phanariophersale. — *'Ανέκδοτα Ἔγγραφα Καλαμάτας*. Athènes, Phoinikos, 1936 ; in-8, 32 p.
— *'Ακολουθία τοῦ ἁγίου Νεοφανοῦς Μάρτυρος Νικολάου τοῦ ἐξ 'Ιχθύος*. Athènes, Phoinikos, 1930 ; in-8, 63 p.

I. Mgr Ézéchiel publie 19 documents (dont 17 inédits) datés des années

1777 à 1837 et se rapportant à divers actes passés entre des habitants de la ville de Kalamata. Il se livre, au sujet des noms cités dans ces documents, à des déductions topographiques et généalogiques qui intéresseront les curieux de la petite histoire.

II. L'A. a trouvé un manuscrit renfermant deux offices de néo-martyrs : l'un, celui de Damianos de Myrichoyos fut publié par lui dans l'*Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon* de 1930 ; c'est le second qu'il présente ici. Sous le nom de S. Nicolas le Néophane de Ichtyos est honoré un saint originaire de Psari (d'où le surnom de Ichtyos) près de Corinthe ; il aurait vécu à Selimvria, où il exerçait la profession de marchand ambulant (c'est pourquoi l'A. se demande s'il ne faut pas l'identifier avec un autre saint Nicolas de Pantopoli ; identification qu'il rejette) ; il fut martyrisé la trente-quatrième année du règne de Soliman (1554) pour avoir injurié la religion de Mahomet. Ce saint n'est pas cité par les Synaxaires, il convient donc de l'ajouter aux 24 Nicolas déjà fêtés par l'Église grecque. L'akolouthie publiée par Mgr Ézéchiel fut composée par le hiéromoine Damascène le Studite à la demande de l'higoumène du couvent du Météore où est vénérée la tête du néo-martyr. H. P.

C. J. A. Oppermann. — The English Missionaries in Sweden and Finland. Londres, S. P. C. K., 1937 ; in-8, XXII-220 p., 12/6.

Si les missionnaires anglais, Boniface, Willibrord et Wilfrid sont connus pour leurs travaux d'évangélisation sur le Continent, leurs compatriotes, Sigfrid, Eskil, David, Henry d'Upsal et Thomas de Finlande sont bien moins connus : c'est cependant, en grande partie, à eux qu'est due la christianisation des deux pays nordiques. Après avoir décrit la nature du pays et les mœurs des habitants, l'A. raconte le départ pour la mission, l'établissement d'évêques missionnaires, la création des premiers diocèses, la venue des moines et le couronnement de l'œuvre par l'archevêché d'Upsala. Une très abondante bibliographie accompagne cette excellente histoire des missions nordiques. A.

L. Ponnelle and L. Bordet. — St. Philip Neri and the Roman Society of his Times (1515-1595). Traduction du français par R. F. Kerr. Londres, Sheed et Ward, 1937 ; in-8, XXIV-609 p., 6/-

L'original de cet ouvrage a reçu le meilleur accueil en France. L'édition anglaise le reproduit intrégalement sauf l'introduction, qui est remplacée par une notice du traducteur. Au lieu de se référer au procès de canonisation seulement, les auteurs de cette vie ont voulu travailler à nouveau sur les sources du procès et les sources inemployées jusqu'alors ; ils ont étendu leurs investigations à tout l'entourage du Saint dans cette ville de Rome où il a vécu. Ils retracent une époque et dépeignent une société, dont Philippe reste néanmoins le centre et aussi l'âme, car le charme de son tempérament si humain réalise cette merveille de ramener une profonde

piété dans une société dépravée en l'amenant à la communion fréquente, au culte publique du Saint Sacrement et à la pratique des pèlerinages aux sept basiliques. Son influence s'est perpétuée dans la Congrégation de l'Oratoire ; les auteurs étudient donc avec soin la naissance et les Constitutions de cette Congrégation. D. T. B.

Heinrich Bornkamm. — Eckhart und Luther. Stuttgart, Kohlhammer, 1936 ; in-8, 70 p.

Eckhart et Luther, dit l'A., sont les deux plus grands hommes que l'Allemagne ait jamais produits. L'un puissant fils du terroir allemand, l'autre fin aristocrate, ils se ressemblent par l'ardeur de chercher une religion qui corresponde au génie national. Tous les deux ont été condamnés par l'Église de Rome. Aujourd'hui on essaie, du côté catholique, de réhabiliter Eckhart, dit encore l'A. On se souvient à ce propos du livre sensationnel de Karrer. D'un tout autre côté on cherche aussi à accaparer le grand nom d'Eckhart : Alfred Rosenberg s'efforce, dans son *Mythe du XXe siècle*, de prouver que le panthéisme d'Eckhart est la base normale sur laquelle s'est développée sa philosophie religieuse de la race, du sol et du sang allemand. Le débat engagé autour d'Eckhart est envisagé ici sous l'angle historique. Cette brochure sera utile à ceux qui cherchent à situer ces discussions. A.

Dr. W. Philipp. — Ivan Peresvetov und seine Schriften zur Erneuerung des Moskauer Reiches (Osteuropäische Forschungen, B. 20). Kœnigsberg, Osteuropa-Verlag, 1935 ; in-8, VIII-124 p., 5.20 M.

Au cours du XVIe s. à l'époque d'Ivan IV, lorsque le féodalisme tendait à disparaître, Peresvetov a écrit plusieurs ouvrages, encore manuscrits, sur une réforme politique, économique, administrative de la Russie d'alors. L'A. étudie et analyse ces ouvrages. D. T. B.

Étienne Batory, roi de Pologne, prince de Transylvanie. Cracovie, Université des Jagellons, 1935 ; in-8, IV-590 p.

Cet ouvrage sur le grand roi de Pologne Étienne Batory a été préparé pour commémorer le 4e centenaire de sa naissance. Il résulte d'une collaboration de l'Académie polonaise des sciences et des lettres et de l'Académie des sciences hongroise, Étienne Batory intéressant ces deux pays. C'est une série d'études très documentées, rédigées par des spécialistes, qui analysent les divers aspects du règne et du personnage, tant en Transylvanie qu'en Pologne. On s'est efforcé de combler toutes les lacunes qui subsistaient en cette matière. — Pour les historiens et les amateurs d'histoire, c'est une source de premier ordre, complète, nette, absolument mise au point et tenant compte des plus récentes trouvailles. L'ouvrage est agréablement illustré, bien édité, mais on nous permettra de déplorer des fautes de typographie et parfois de langue, qui en rendent la lecture moins agréable qu'elle ne devrait l'être. D. E. L.

J. F. Mozley. — William Tyndale. Londres, S. P. C. K., 1937 ; in-8, 364 p., 12/6.

On sait le rôle considérable que Tyndale a joué dans l'introduction de la Réforme en Angleterre, et particulièrement le mérite qu'il s'est acquis en traduisant la Bible en langue vulgaire, et cependant aucune biographie complète sur lui n'existait à ce jour. L'A. comble cette lacune en donnant une étude sérieuse, détaillée et nuancée de son personnage, et qui se lit avec plaisir et intérêt. Il commence par décrire l'état de décadence de l'Église en Angleterre au début du XVIe siècle. Malgré un extérieur reluisant de piété, le nombre des pèlerinages, des reliques vénérées, des fêtes de saints et des dévotions populaires, la vraie religion était en forte baisse, le clergé ne résidait pas, était ignorant, souvent de mœurs relâchées, riche et peu généreux, les moines et nonnes vagabondaient et le peuple était superstitieux, le légat du Pape, le cardinal Wolsey haï du peuple à cause de ses exactions financières et sa vie intrigante. Le terrain pour la Réforme était on ne peut plus préparé. Tyndale entend parler de Luther, il va le visiter à Wittenberg et subit une impression profonde. Comme lui il veut traduire la Bible et la mettre ainsi à la portée de tous. Comme Luther il traduit non point sur la Vulgate mais sur le texte grec d'Érasme. Jadis la lecture de la Bible était libre pour tous, depuis le XIIe siècle on avait restreint cette liberté, en 1408 l'autorité ecclésiastique défend formellement la traduction en langue vulgaire. Tyndale, habitant Anvers et Bruxelles, s'y occupe de la publication et de la propagande de sa Bible en Angleterre, ainsi que d'une correspondance avec Érasme, Thomas More et les autres grands hommes de son temps. En 1535, il est extradé sur la demande de Henri VIII et exécuté pour hérésie. — En résumé, livre plein de vie et qui donne excellemment le contexte de la Réforme en Angleterre. Notons qu'on a fêté le 17 juin à Saint-Paul de Londres les 400 ans de l'introduction de la Bible anglaise dans les églises d'Angleterre.

A.

Henriette Psichari. — Renan d'après lui-même. Paris, Plon, 1937 ; in-12, X-296 p., 18 fr.

Des mains de femme, guidées par une affection filiale un peu trop condescendante par endroits, ont tissé cette biographie intime. Elle manquait vraiment, et elle nous fait toucher du doigt maint repli ignoré de la complexité fuyante du grand sceptique du XIXe siècle. « L'art de Renan, disait l'abbé Mugnier, est fait de poésie, et au séminaire on exclut la beauté, on a tort... La poésie est le fruit défendu, et Renan est un poète » (p. 264). Le drame de Renan est au fond un drame de séminariste. « Dans les séminaires, a-t-il écrit, on retranche les grands objets sans retrancher les passions, alors on se jette sur les petites choses, sur l'ornement de sa chambre, etc. Si la piété était sublime de manière à couper court à toute passion, à la bonne heure... » (p. 278). Renan restera le type du poète à

l'étroit (sans le savoir) dans la science — disons mieux : dans le scientisme, dont il fut, à une époque où on ne s'en libérait point, la plus complète victime. D. O. R.

Fernande Tardivel. — La Personnalité littéraire de Newman. Paris, Beauchesne, 1937 ; in-8, 444 p.

Il existait en anglais, en allemand, en néerlandais des études scientifiques d'ensemble et de détail sur la personnalité littéraire de Newman ; elles s'attachaient souvent au côté technique de son activité. Melle Tardivel s'est appliquée non pas tant à analyser seulement cette personnalité si complexe mais bien plus à pouvoir comprendre toute la richesse de sa pensée vécue et vivante. Après une courte biographie et une classification des œuvres de Newman (on distingue les œuvres protestantes et catholiques ; ces dernières sont divisées en œuvres de justification, 1837-1851, et œuvres de conciliation, 1851 à sa mort), l'A. aborde et traite successivement de l'inspiration, des dons naturels, de la culture de Newman ; puis elle montre l'esprit critique de Newman, son jugement si pénétrant, s'exerçant sur la pensée religieuse de son temps, sur la littérature, sur l'histoire, sur la psychologie et la morale ; enfin elle discute l'art oratoire, poétique, stylistique de l'écrivain. Chaque chapitre est un aperçu de ces différents sujets, mais combien révélateur et pénétrant. L'A. montre comment la personnalité de Newman est impressionnée par ce qui l'entoure et comment à son tour il influence ses auditeurs et ses lecteurs. « Newman écrit pour servir, ses œuvres sont celles d'un homme d'action » (p. 26). Les œuvres magistrales sont l'*Idea of a University* et l'*Apologia :* il y révèle sa propre vie à deux époques où il a ressenti le plus vivement les réactions de son entourage, l'époque de sa conversion et celle où il était recteur de l'Université de Dublin. Ces deux ouvrages seuls mériteraient une enquête aussi vaste que celle consacrée à l'activité entière du grand Cardinal ; ce livre est une invitation à continuer la lecture et l'étude du génie de Newman. D. T. B.

Fernande Tardivel. — J. H. Newman, Éducateur. Paris, Beauchesne, 1937 ; in-8, 236 p.

Ce livre, destiné à un public plus large que le précédent, dégage de la vie et des œuvres de Newman les qualités de l'éducateur à Oxford, à Dublin, à Birmingham ; il s'attache surtout à analyser l'*Idea of a University* et les autres discours de cette si féconde époque. L' A. est d'avis que Newman a été plus éducateur que philosophe. D. T. B.

B. Wrighton. — The Actuality of Newman. Arena, A Quarterly Review, nº 1, p. 11-18.

L'A. souligne deux traits de la personnalité de Newman : sa conviction de la sacramentalité de l'aspect du monde et son effort de révéler le com-

plément nécessaire de la logique des écoles qui est la « logique du cœur ». Ces deux traits l'A. les signale dans l'*Apologia* et les œuvres subséquentes.

D. T. B.

Relations.

Michel de Boüard. — Les origines des guerres d'Italie. La France et l'Italie au temps du grand schisme d'Occident. Paris, de Boccard, 1936 ; in-8, 439 p.

Le grand schisme d'Occident ne constitue pas l'objet, mais le cadre de la présente étude. En cette période fort troublée, les guerres d'Italie ont été la conséquence fatale d'une attraction qui, depuis deux siècles, s'exerçait sur la pensée des rois de France et la tenait presque incessamment tournée vers l'Italie. Les manœuvres des aventuriers, les intrigues et les vengeances, embrouillent la trame de l'histoire et de là vient la difficulté qu'offre à l'historien cette période, et l'intérêt qu'elle présente. Dès 1378, après les deux conclaves et l'intervention de Charles V, survient la première brouille entre la France et Florence, Louis d'Anjou entre en lice. Puis vient Jean Galeas Visconti, assassin de son oncle, dont la rapide fortune inquiète Florence. En 1396, Gênes se donne à la France ; mais bientôt l'influence française décline, les rivalités de ville à ville se multiplient et sont de plus en plus aiguës. — L'affaire de Pise ne semble que devoir compliquer encore la situation, lorsque enfin, en 1417, l'élection régulière d'un pape met fin au schisme et rétablit l'ordre. Alors, « tandis que l'Italie est à l'un des sommets de son histoire, la France est en pleine décadence » (p. 403), mais en 1494, la coalition italienne appellera de nouveau Charles VIII, et « la ruse machiavélique aura, une fois de plus, raison de la *furia francese* » (p. 404). — L'ouvrage se présente sous une belle tenue scientifique, et compte, en appendice, 8 pièces justificatives inédites.

D. E. L.

Vincent McNabb, O. P. — The Church and Reunion. Londres, Burns, Oates et Washbourne, 1937 ; in-12, X-236 p., 6/-.

Le Père Vincent McNabb a joué un rôle assez considérable dans la vie religieuse de l'Angleterre moderne, et cela aussi bien dans la communion romaine que dans les rapports de celle-ci avec les non-catholiques. Nous trouvons dans les quelques chapitres qui sont réunis ici et qui avaient déjà paru séparément, les portraits de tous les grands hommes qu'a connu l'A., par exemple l'archevêque Davidson, Lord Halifax, etc. L'esprit dans lequel a été conçu ce livre est celui du grand cardinal Mercier, nous assure l'A. lui-même : « Si la foi a ses droits, la charité a ses devoirs ». L'apologétique de l'A. est sévère et impitoyable, thomiste et traditionnelle. Néanmoins le désir de ne froisser personne se devine à travers l'âme apostolique de l'A.

A.

C. Fabricius. — Corpus Confessionum. Section 6, fasc. 26, 27, 28, 31, 34. Berlin, De Gruyter, 1935, 36, 37 ; in-8, 25 fr.

Nous avons signalé dès 1931 la parution de ce recueil des confessions chrétiennes (*Irén.*, 8 (1931), 394). Aujourd'hui nous sommes en possession du vol. VI, c'est-à-dire des documents officiels du vieux-catholicisme, et de quelques Églises particulières. La section des vieux-catholiques comprend avant tout la protestation contre le concile du Vatican (Königswinter, 14 août 1870, Nuremberg, 26 août 1870, Munich, Pentecôte 1871 et sept. de la même année), les actes constitutionnels 1874-1934, ensuite ce que l'on pourrait appeler le Missel, enfin le Cérémonial, Rituel, Catéchisme. La deuxième partie du livre donne l'histoire, la doctrine et l'organisation de la *Polish National Catholic Church of America*, fondée en 1904, puis les divers groupes suivants : Église catholique-nationale allemande, l'Église vieille-catholique d'Amérique, l'Église africaine-orthodoxe, *The Liberal Catholic Church* et enfin le *Deutschkatholizismus*. Mentionnons spécialement les documents concernant les tentatives d'union faites par les vieux-catholiques et sympathisants (congrès de Cologne 1872, et spécialement ceux de Bonn 1874, 1875, Utrecht 1889) et où prirent part Mgr Herzog, Döllinger, Reinkens, etc. et enfin les trois paragraphes officiels établissant l'Intercommunion entre ces Églises et l'anglicanisme.

A.

Mémoire de la Ve conférence ecclésiastique de Pinsk en faveur de l'Union des Églises, 5, 6 et 7 sept. 1935 (en polonais). Pinsk, Impr. diocésaine, 1936 ; in-8, 116 p.

Les journées unionistes de Pinsk en 1935 ont été faites dans un esprit intentionnellement irénique, surtout important dans un pays où l'unionisme est loin d'être académique : désir de compréhension (dans le rapport du prof. Swirski nous aurions à ajouter que l'opposition synodale à rendre le monachisme russe plus actif nous semble provoquée par l'activisme révolutionnaire et « populaire » de l'Intelligentsia) ; reproches à la théologie latine d'avoir trop voulu localiser les peines temporelles ; et en tout un désir de se conformer aux directives pontificales. Souhaitons que des paroles l'esprit s'incarna de plus en plus en actes. Les résolutions du Congrès sont données en français.

P. H.

A. Gratieux et J. Guitton. — Trois serviteurs de l'Unité chrétienne. Le Père Portal, Lord Halifax, le cardinal Mercier. Paris, Éd. du Cerf, 1937 ; in-12, 94 p.

Réunion en un opuscule de trois articles que la *Vie int.* et la *Vie spir.* ont consacrés en 1937 (année œcuménique !) aux trois grandes figures qui ont disparu à courte distance les unes des autres et de nous. Un unioniste appréciera surtout les souvenirs de M. Gratieux sur le P. Portal dont on n'a encore aucune *vie*.

D. C. L.

J. Calmey. — Origines de l'Anglicanisme. Bruxelles, Édition Universelle, 1935 ; in-12, 36 p., 4 fr.

Cette brochure rappelle très brièvement l'histoire de l'anglicanisme et montre que les ordinations anglicanes sont invalides. D. T. B.

Teodor Popescu. — Enciclica patriarhilor ortodocşi dela 1848. Studiu introductiv, text şi traducere. (Extr. de « Biserica Ortodoxă Română » 1935). Bucarest, Tipografia cărţilor bisericeşti, 1935 ; in-8, 144 p.

« Si nous nous demandons quel a été le résultat de l'encyclique *Ad Orientales* du pape Pie IX, nous constatons qu'elle a provoqué une réponse énergique de la part des orthodoxes, qui par là ont été rendus plus attentifs à la politique papale et au péril latin en Orient ; elle a provoqué aussi une polémique d'environ vingt ans entre les orthodoxes et les catholiques romains; ainsi elle a empiré les rapports entre l'Église orthodoxe et Rome » (p. 70). Tels sont l'esprit et la conclusion de l'introduction qui est presque exclusivement dédiée à l'étude des circonstances dans lesquelles l'encyclique papale a été adressée aux chrétientés orientales (1848). Dans la deuxième partie, on réimprime l'encyclique des patriarches dans le texte grec suivi d'une traduction roumaine de l'encyclique et d'un résumé en français de tout l'article. D. I. D.

Hans Joachim Schoeps. — Jüdisch-christliches Religionsgespräch im 19. Jahrhundert. Berlin, Vortrupp, s. d. ; in-8, 160 p.

Tout homme qui s'intéresse au mystère de l'Église rencontre en l'étudiant le mystère d'Israël (saint Paul, premiers apologistes). Il sera d'autant plus heureux de tomber sur ce livre éminemment intéressant écrit par un Juif croyant et qui lui permettra de comprendre Israël par le dedans. Il comprendra surtout qu'Israël continue à considérer la première alliance avec Dieu comme irrévocable et se considère déjà comme parvenu au but que les Gentils doivent encore atteindre par le Christ et l'Église. Bien que déjà arrivé au but, Israël est cependant dans l'exil « romain », en guise de châtiment, et il n'en sortira que par une manifestation de la puissance de Dieu. L'analogie du « reste d'Israël » et du *pusillus grex* chrétien, au milieu des baptisés qui ont trahi, leur montre à tous deux une voie convergente vers « Celui qui vient » (Israël), et « Celui qui est venu et reviendra » (Église), toujours plus convergente avec l'approche de la fin, et qui transformera le monologue apologétique en dialogue de compréhension.

D. N. O.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Hermann Muckermann, S. J. — Von der Wiederkehr des Welterlösers. Ratisbonne, Pustet, 1937 ; in-12, 122 p.

Six sermons devant les catholiques de Berlin : *Du sens de la mort ; Loin de Dieu ; Purification ; Patrie éternelle ; Résurrection ; Jugement du monde.* Ce qui distingue ces sermons, c'est que le P. M., bien connu, en se rattachant dans ses expositions toujours fidèlement aux vérités révélées, en fait mieux comprendre le sens intérieur ainsi que leur importance pour la vie chrétienne.

Francis Underhill. — Love in Action. Londres, Church Lit. Assoc., 1938 ; in-12, 78 p., 1/–.

Six petits chapitres sur l'amour chrétien psychologique, et non sur la charité qui, sans lui, est un peu froide, par le nouvel évêque anglican de Bath et Wells. D'intention psychologique, de facture psychologique, ils engendreront leur résultat psychologique par contagion.

Alexandra Anzerowa. — Aus dem Lande der Stummen. Breslau, Bergstadtverlag, 1936 ; in-8, 292 p.

— **Waar de stem wordt gesmoord.** Rotterdam, Stemerding, s. d. ; in-8, 334 p.

L'A. de ce livre — une dame de l'aristocratie russe — raconte d'une manière simple, mais saisissante, tout ce qu'elle a éprouvé sous le régime bolchevique depuis le commencement de la révolution jusqu'en 1933, date où elle put s'échapper du pays. A peine âgée de 16 ans lorsque la révolution éclata, elle dut passer plusieurs années dans les geôles du Guépéou, dans les camps de concentration de Solovki et au nord de la Russie. Libérée, sa vie ne s'en trouva pas plus adoucie, et ce n'est qu'après avoir quitté l'URSS, qu'elle put respirer librement. Ces mémoires se lisent avec beaucoup d'intérêt, et sont parmi les plus instructifs. — La traduction hollandaise, qui a suivi de près l'édition allemande, remportera rapidement un grand succès.

F. M. Bongioanni. — Conversioni religiose. (Problemi d'oggi, 22). Modène, Guanda, 1936 ; in-12, 396 p., 15 L.

C'est un sujet extrêmement captivant que l'étude du phénomène religieux de la conversion. L'A., très érudit, nous découvre ici des aperçus nouveaux en expliquant des états d'âmes modernes par l'exemple de vies bien connues déjà (S. Genesio Archimimo, Guy de Fontgalland, Anna Maria Taïgi, Pascal, Michel-Ange, Botticelli, saint Ignace de Loyola, saint Philippe Néri, etc.). Études assez disparates, à la vérité, mais qui sont menées non sans profondeur.

Église réformée de France. — Almanach 1938. Paris, Comité de l'Almanach, 1938 ; in-8, 112 p.

L'union des Églises protestantes de France publie un almanach commun. Il commence par un calendrier, portant pour chaque jour un saint, celui de tous nos calendriers catholiques. On n'y remarque que deux ou trois allusions à la Réformation. Chaque jour comporte un texte de la Bible en rapport avec l'époque liturgique. En frontispice, la prière « pour l'Unité chrétienne ». Puis des renseignements précieux sur les diverses Églises et leur vie pendant l'année écoulée. En annexe, les deuils, où nous relevons ceux du vénéré pasteur Doumergue, du cher pasteur Hollard et du pasteur Guiraud. — Beaucoup de choses en peu de pages.

Reçu de **Téqui, 82 rue Bonaparte, Paris.** — ODORIC DE PODERNONE, *De Venise à Pékin au moyen âge.* (Les beaux voyages d'autrefois). Préf. de R. Grousset ; in-12, XXX-126 p. — *Sursum corda* ou *Élévations sur l'Écriture Sainte et les Prières de l'Église ;* 6e éd., in-16, 422 p., 10 fr. — Chan. H. PRADEL, *L'Éducation de la politesse ;* in-12, 144 p., 6 fr. — EUG. DUPLESSY, *Dominicales,* t. IV, A-propos évangéliques ; in-12, VIII-506 p., 15 fr. — Mgr MILLOT, *Le meilleur moment pour être prêtre ;* in-12, X-194 p., 12 fr. — MICHEL CHRISTIAN, *Notre-Dame de France,* Le vœu de Louis XIV à la Sainte Vierge, Préf. de Mgr Harscouët ; in-12, VIII-194 p., 10 fr.

— de **Sarkany à Budapest** — *Aide-mémoire sur la situation de la minorité hongroise en Tchécoslovaquie ;* in-8, 142 p. — E. HORVATH, *Responsibility of Hungary for the War.* (Publications of the Hungarian Frontier Readjustment League, 8) ; in-8 , 100 p. — E. HORVATH, *Transylvania and the History of the Rumanians.* (*Id.*, 9) ; in-8, 88 p.

Divers. — GEORGES GOYAU, *L'Église en marche.* (Études d'histoire missionnaire, 8e sér.). Paris, Spes ; in-12, 268 p., 12 fr. — CH. POLLOI, *Épîtres catholiques : S. Jacques, S. Pierre, S. Jean, S. Jude.* Méditations intimes. Tournai, Desclée ; in-16, 286 p., 10 fr. — Bx. AELRED DE RIÉVAUX, *Traité de l'Amitié spirituelle,* trad. par Fr. Ingham. Bruxelles, Cité chrétienne ; in-12, 104 p., 10 fr. — MAURICE BRILLANT, *Le plus bel Amour.* (La vie intérieure pour notre temps). Paris, Bloud et Gay ; in-12, 188 p., 15 fr. — *Pour le Rapprochement des Peuples,* 25 ans d'efforts. (Bulletin no 10, 1937 de la concilation internationale). Paris, Dotation Carnegie ; in-8, 150 p. — KAMIL KROFTA, *La Tchécoslovaquie et la crise de la sécurité collective.* (Sources et documents tchécoslovaques, 36). Prague, Orbis ; in-12, 62 p., 6 fr. — DOM IDESBALD VAN HOUTRYVE, O. S. B., *Chant de la cité de Dieu.* Élévations, prières. Louvain, Mont-César ; in-12, 362 p., 15 fr. — ALDO DAMI, *Les nouveaux martyrs : Destin des minorités.* Paris, Sorlot, s. d. ; in-8, XVIII-280 p., 20 fr.

Imprimatur,
Namurci, 15 jun. 1938.
A. COLLARD, vic. gen.

Cum permissu superiorum.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

COMPTES RENDUS

Petite chronique du Prieuré d'Amay.

1. — *Le 4 mai le R. P. Prieur a reçu un novice à la profession triennale. — Le 15 mai, un de nos clercs, étudiant à Saint-Anselme de Rome, a reçu le sous-diaconat en la chapelle du séminaire de Latran.*

2. — *Plusieurs de nos pères ont pris part, en qualité de célébrants et conférenciers, aux journées orientales organisées en l'abbaye de St-Joseph à Gerleve (Westphalie), par les séminaristes du diocèse de Münster.*

3. — *Au cours de cette saison, plusieurs groupes importants de pèlerins ont assisté aux offices orientaux du dimanche en notre chapelle, qui malgré son exiguité, s'efforce de se rendre hospitalière aux affluences. Les organisateurs de pèlerinages auront avantage à se mettre en relation avec le P. Hôtelier du monastère une semaine ou deux avant les cérémonies prévues.*

4. — *Durant les prochaines vacances, vraisemblablement pendant la seconde quinzaine d'août, M. A. Dain, professeur à l'École des Hautes-Études à Paris, donnera à Amay une série de cours sur l'étude des sources de la spiritualité byzantine, et la méthode qu'elle exige.*

5. — *Signalons parmi les hôtes de marque qui nous ont rendu visite ces derniers temps, M. le pasteur Rosendal, chef du mouvement liturgique suédois, et M. l'Abbé Dvornik, professeur à Prague, l'auteur des récentes études sur Photios et le schisme grec.*

Irénikon

TOME XV

Nº 3. 1938 Mai-Jui

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQU